[现代思想译丛
第三辑]

Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship



历史、政治与公民权：阿伦特传

[加拿大]菲利普·汉森（Phillip Hansen）著
刘佳林 译

江苏人民出版社

20世纪是以德国政治思想界的二位巍峨人物开始和结束的：马克斯·韦伯和于尔根·哈贝马斯。另外一位巍峨人物汉娜·阿伦特正好处在他们之间。菲利普·汉森的这本著作对她的政治思想作了全面深入的、令人耳目一新的介绍，为我们解释了上述现象的原因。

——英国威斯敏斯特大学，约翰·基恩

汉森将他自己置身于阿伦特与左派阵营的紧张对立之中，并由此引发了一个极富吸引力的讨论：在一个解放性复辟政治的构成元素再也清楚不过的时代中，每一位试图实现这种解放性复辟政治的人面临着什么样的机会及什么样的陷阱……这是一项富有卓越见地和启迪思想的研究。

——波士顿学院，保罗·布莱恩斯

这项新研究提供了对汉娜·阿伦特的政治哲学的全新的、及时的重新评价。围绕着对阿伦特所有著作的中心主题的论述，菲利普·汉森同时向人们展示了她的作品对当代一些政治辩论做出的杰出贡献。特别是汉森认为阿伦特对什么是政治化的思维以及什么是政治化的行为提供了有力的论述。在今天真正的政治面临着种种威胁的情况下，这一论述可以帮助我们建立当代公民理性的基础。

在众多的主题中，汉森着重讨论了阿伦特关于历史及历史行为的观点，她的政治论述以及她对公共及私人范畴之间的区别的论述，她关于极权是最常见的"虚假"政治的分析以及她对待革命的态度。

本书对阿伦特在社会政治理论方面的贡献作了公允的、适时的重新评价，它将受到政治学、社会学以及哲学学生及学者的欢迎。

责任编辑 刘英鹏 封面设计 刘亭亭



ISBN 7-214-03693-2
D·1348 定价：23.00元



Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship

历史、政治与公民权：阿伦特传

菲利普·汉森（*Phillip Hansen*）著
刘佳林 译



江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉娜·阿伦特:政治、历史与公民身份/(加拿大)菲利普·汉森著;刘佳林译.—南京:江苏人民出版社,2004.4
ISBN 7-214-03693-2

Ⅰ.汉... Ⅱ.①汉...②刘... Ⅲ.阿伦特(1906~1975)—哲学思想—思想评论 Ⅳ.B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 016916 号

书　　名	汉娜·阿伦特:政治、历史与公民身份
著　　者	(加拿大)菲利普·汉森
译　　者	刘佳林
责任编辑	刘英鹏
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路 165 号　210009)
网　　址	http://www.book-wind.com
集团地址	江苏出版集团(南京中央路 165 号　210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华书店
照　　排	南京水晶山制版有限公司
印 刷 者	南京五四印刷厂
开　　本	890×1240 毫米　1/32
印　　张	11.125　插页 2
字　　数	228 千字
版　　次	2004 年 5 月第 1 版　2004 年 5 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 7-214-03693-2/G·1348
定　　价	23.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

鸣　　谢

本书写作期间、哈罗德·乔尼、戴夫·格利克森、默里·克努提拉、尤金·萨奇、莫林·伍兹、布赖恩·凯特里诺、保罗·布朗、米歇尔·温罗思、肯·雷肖尔、戴维斯·戴科克、保罗·布赖内斯、阿尔文·芬克尔及约翰·基恩给了我支持与帮助，我谨表示深切的谢意。

里贾纳大学政治学系，我过去十年里的“家”，坚定不移地给我勉励与支持。在那里度过的岁月是我学术生涯中最幸福的时光。我要感谢所有的同仁，尤其是洛恩·布朗和乔·罗伯特。我还要感谢里贾纳大学校长基金为我提供的资助。

几年前，多伦多大学的迈耶·布朗斯通曾在生活与工作上给了我许多帮助，我始终铭刻在心，但一直没有公开致谢的机会，在此我要对他表示感谢。

本书是在我博士论文的基础上扩展而成的，已故的C·B·麦克弗森对我的论文撰写起了主要作用。

我们有幸亲自感受他那非凡的才智和平易近人的作风,我们深深缅怀这位恩师。

作为一个教员、导师和朋友,阿尔基斯·康托斯20多年来始终让我分享着他对政治哲学及整个生活敏锐的洞察,我希望这本书至少能够部分回报他对我所抱的信心。

与波利提出版社的同仁们相处的日子是愉快的,我要特别提及我的编辑约翰·汤普森、吉尔·莫特利、戴比·西摩、帕姆·托马斯和珍妮弗·斯皮克,他们是最优秀的编辑。波利提出版社与斯坦福大学出版社(我美国的合作出版商)的校对人员提出了许多有益的批评与意见,这大大地充实了这部书稿。

本书先后数易其稿,其间利恩·奥弗伦费了不少心血,她技巧熟练、机敏过人且异常耐心。艾东·查尔顿是定稿前一稿的文字编辑,他极其细心地指出了不少语法错误及文体上的累赘。

艾丽西嘉·穆斯金斯基不辞劳苦地通读了全书,并提出了许多极有价值的观点和意见。我不知道现在是否能够让她满意,但她对该书、对我本人的影响是很大的,这种影响远过于她的想像。

最后,在过去的十年里,有两个人对我帮助极大。我要感谢简·乔尔的宽宏大量,她为我所作的牺牲太多太多。我要感谢我的儿子迈克尔·乔尔—汉森,他在本书写作期间呱呱坠地,这让我对汉娜·阿伦特的观点体会得尤为真切:出生具有重要意义,这是一个新的开端。我把这本书献给他们。

菲利普·汉森
1993年1月

导　言

政治在当代社会的内涵近来非常不确定。从苏维埃霸权在东欧的瓦解到苏联自身的改革运动，从冷战的结束到跨国资本支持下的世界经济的重建，这些发展变化都使政治生活的许多根本假设变得可疑，这些假设原本是建立在过去半个世纪的基础之上的。

其中一个主要的假设就是把政治与国家或政府混为一谈。不管是在一个致力于自身安全的国家（在一个敌意的、霍布斯式的世界里行使并维护其主权），还是在一个福利国家（在国内采取某种社会再分配的方式维系其经济活动），个人和集团都对组织化的、强制性的权力制度充满欲望与野心、希望与畏惧，他们试图运用这种权力去实现自己的目标。甚至那些新型的社会运动虽然表面上声称要保护"自治的"市民社会免遭所谓国家的侵害，实际上也与这种权力相关联，即使仅是出于确保要让这种权力进行自我约束。同样，不管

借口如何动听，新保守主义对国家的攻击仍然是运用国家权力的另外一种方式，它并没有挫败国家本身。

也就是说，国家及其与集团、个人的关系，已经成为社会身份构建的核心。即使社会运动对它们认为是非法施加的身份进行挑战的时候，它们也在努力将新的、更有意义也更可靠的身份刻画在国家本身的权力和权威关系上。声称是反国家主权论者的运动却与国家权力的运作纠缠在一起，这样的窘境是不可避免的——既不可能出现"国家衰亡"的情况，也不存在无需国家权力作为支撑性结构的自治的市民社会，前者是后者之构造的关键要素。

但是，针对国家权力的批评却猛烈而有说服力。这些批评指责它是一种异化力量，破坏了团结的纽带和个体自治的可能性，而个体自治则有助于追求各种形形色色的社会利益。① 在这种两难境地中，人们对当今的政治及政治行动还期待些什么呢？在提供了一个基本的秩序框架之外，这种政治行动还能做些什么呢？"共同体"(community)、"团结"、"公共生活"甚至"民主"等概念还能为我们阐明人类一起生活的一些要求吗？

政治的现存问题和前景引发了相关问题的研究热潮，这是政治理论的真正复兴。女性主义、后马克思主义、后现代主义、各种新的契约理论、交往理论，还有新的"共产极权主义"，所有这一切都证明，最近关于公共生活要求的认真反思是非常重要的。

不过，虽然在重新思考政治的本质和局限方面做了不少创造

① 有关这些问题的精彩论述，请参阅D·赫尔德的《政治理论与现代国家》(D. Held, *Political Theory and the Modern State*, Stanford: Stanford University Press, 1989)。

性工作，但我们是否完全明白了集体生活事务的主要内容，这仍是一个恼人的问号。对国家本质进一步的理解以及对我们难免有失偏颇的信仰与价值的反省尽管运思精妙，但这对阻止强大的社会、政治、经济力量的运作并没有太大帮助，这些力量对人们来说仿佛是盲目而无法驾驭的命运。按照法国社会理论家克劳德·勒福尔(Claude Lefort)的说法，要理解我们现在的处境，既不需要政治学也不需要政治社会学（它们都不过是那些有着细微差别的国家理论及与国家相关的各种社会身份理论），我们需要的是政治哲学。他所谓的政治哲学指的是这样一种探究：它关注的不是**政治**制度和实践，而是**政治的**(political)：一种制定权(constituting power)，社会凭借并通过这种权力表明自身是一个统一体，一个通过区分真实与想像、真与假、好与坏而能够得以理解的社会空间整体；而只有当这样的区分深植于个体和社会身份得以形成的过程之中的时候，我们才有可能把"真实的"世界当作一系列具体的社会事实和制度比如国家、经济等来看待。① 政治学未加反思就假设了"政治的"的制定工作，其实并没有正视这个问题；因此，"政治的"被当作一种建构世界的活动而加以掩盖了。在勒福尔看来，要对此进行匡正，我们就必须提出这样的问题：什么是社会形式？不同社会形式之差异的实质是什么？而历史上的政治哲学追溯到希腊人那里一开始就伴随着这些问题。

但是，如果问题本身可以追溯到希腊人那里，我们对它们的思

---

① 参见C·勒福尔的《民主与政治理论》(C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Maley, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)，特别是第三章：《汉娜·阿伦特与政治问题》

考方式却做不到。勒福尔的“制定权”暗示，我们已经不能再像希腊人那样“天真”地去建构用以理解自身的概念了。随着人类征服自然的力量不断壮大，勒福尔认为，我们不再能像柏拉图那样认为我们的物种是“自然的”，是客观的存在秩序所赋予的了。这些老问题必须要换新的提问方式，我们既要承认我们改变世界的能力，又要对这些问题的范围加以具体说明，而不应依赖迄今并不可信的各种形而上学假设。对待我们的境遇，我们还需要思考什么叫“思考”；我们的精神生活与我们的社会存在之关系是怎样的，思想有没有可能或想不想去扮演为它安排的古老角色，即为真正的人类生活规定标准。

要成为勒福尔所说的那种政治哲学家，就要既能够熟悉这些老问题，又能够意识到需要新的提问方式。这就要求我们既不能恋旧也不能充当预言家，而汉娜·阿伦特的著作正是在这些方面做出了贡献。

汉娜·阿伦特试图勾勒出“政治的”在我们这个时代的性质，人们彼此联合在一起的方式，以及在面对我们是谁、我们能够做什么等问题时，“政治的”又作了怎样的回答。这就是她对公共生活研究独特而有价值的贡献。虽然亚里士多德、康德、马克思、尼采、海德格尔和雅斯贝尔斯都影响了她，但阿伦特却不是以上任何一个人的信徒。当然她绝不只是简单地与他们保持一种批评的距离，她还对他们著作中的那些困扰人的难题刨根问底；其创新之处在于，阿伦特用一种整合的而非独断或鹦鹉学舌的方式来思考这些难题（从这个意义上说，阿伦特用以描述德国社会理论家瓦尔特·本雅明的比喻——一个潜水采珠的人让隐匿的珍宝浮出了水面，他的目的不仅在于采掘，他还造就了珍贵与新奇，并让我们对

珍宝的藏身之所有了进一步的了解——同样可以用来描述她本人)。换言之,政治地思考本身就是一种政治行动:它只能以对话的方式进行。

在千方百计地解决政治哲学的要求及其历史基础问题时,阿伦特既不寻求刻板地恢复过往的陈迹,也不对已经为历史所废弃的一切加以彻底否定。恢复过去不仅不可能,也令人感到不快:西方政治思想传统是自相矛盾的,它的政治价值观念揭示了公共生活的性质,同时也对它作了程度相等的歪曲。而另一方面,我们本身也正是这个传统和产生该传统的社会历史力量的产物,我们不能独立于它之上、之外。

因此,阿伦特既不是一个旨在拆毁概念思想的"解构主义者",也不是一个有着一整套概念以要求经验与之紧密适应的政治"唯理论者"。她强调经验的重要性,因为(潜在的)行动中的人实际上都依靠经验生存并且一样重要地对此进行思考。在我看来,阿伦特的根本主张是,政治人物所需要的精神活动本身就是政治的和集体的活动,即使反思本质上必然是个体的和孤独的。这种政治思考只有在支撑性的体制与实践的框架内才能产生:政治思考使公共生活成为可能,它又需要公共生活。换言之,阿伦特与众不同的思想是一个基础,在这个基础上我们可以对政治地思考、政治地行动的内涵进行有力的、挑战性的解释,对我称之为"公民理性"的东西进行解释,它们既植根于公共生活又植根于精神领域。

本书就是试图勾画出阿伦特著作中公共生活与政治地思考两者之间的联系以及彼此渗透的方式。我这样做不仅是想探索阿伦特思想的意蕴,还希望能够传达她著作的"精神",对许多研究者来说,这一点往往是难以捉摸的。当代思想家很少像阿伦特这样难

以定位的,有人说她是一个文化保守主义者和悲观主义者,也有人说她是一个激进的民主主义者。虽然事实上所有关于她思想的阐述都不无洞见,但对阿伦特来说,最重要的倒不是她的理论姿态问题,而是她在把握政治生活性质方面所做的努力。这种性质包括政治思考和政治行动的某种均衡关系以及政治经验的开放性。在阿伦特看来,古典哲学的唯理论者建立的形而上学和居于现代思想文化核心的历史主义者所作的种种假设都否定了开放性。① 这种开放性承认,我们是在环境中行动的,因此没有什么是命中注定不可避免的,也没有什么是完全不确定的;它需要我们愿意直面人生,甚至在最严酷的时代——阿伦特称之为"黑暗时代"——人类活动领域也始终存在着改善的可能。

我认为,这种观点与广义上的左派政治最为一致(虽然阿伦特本人不是一个左派分子或"进步论者")。这种政治致力于改造世界,因此对现实的真正可能性特别关心。但它还必须承认,人在现实环境中必须要采取行动,事物的前景不能凭什么辩证的或非辩证的必然逻辑从中推演出来。反过来说,政治生活在某种意义上可以说是始终处在"危机"之中,只有从(虚假的)超验观点看,某个具体的危机才是"最后的",是所谓决定性的历史转折点。在阿伦特看来,纳粹主义和屠犹活动的兴起虽说迄今最接近于明确的、决定性的历史转折点,它们毫无疑问对真正的人类能力(capacities)构成了严重威胁,但也没有彻底抹杀表现它们的可能性。对那些

① 有关这两个主题之于阿伦特思想的重要性的精彩论述,请参见 L·布拉德肖的《行动与思考:汉娜·阿伦特的政治思想》(L. Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought Of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press, 1989)。

致力于寻求较为真正的政治的人(毫无疑问,每一个严肃的左派分子都以此为主要目标)来说,首先要摆脱的是那种舒适的、启示录式的、伪激进的革命观点,这是残缺不全的超验神学传统留下来的遗产。换言之,我们不要带着意识形态与幻想去思考我们的处境,不管这些东西是多么让人感到惬意,这一点很重要——但并不是说不要准则。

因此阿伦特对同时也是思考性的存在的政治行动者提出了很高的要求,这些要求不只是针对少数人而是针对所有的人。那些在阿伦特的思想中看到了激进的分享民主制轮廓的人并非就是大错特错。阿伦特既不是悲观主义者也不是乐观主义者(至少也不是通常所理解的那种"唯实论者"),她探究的是,与历史(它不可避免的是我们的历史,但却不能完全主宰我们)相伴意味着什么,与谋划新天地(这样的事业赋予我们的存在以意义)相伴意味着什么。用她自己的话说,她探究的是生活在"过去与未来之间"、已然与未然之间的意义。

我认为,阿伦特对政治行动与政治思考进行了概括,它们二者的结合比之于目前任何一方的主要表现形式都更吻合于人类的根本能力。我的这个观点暗含了另外一个观点:她的著作提供了一种本体论,对成为独特的人意味着什么进行了理论概括。在政治理论中,本体论是一个有争议的话题,对阿伦特更是如此,因为她根本就否认存在那种表现为有关人类本性的系统理论的本体论。① 尽管后现代主义或解构主义认为本体论思维是根本不能接

① 汉娜·阿伦特,《人类的境况》(*The Human Condition*,Chicago: University of Chicago Press, 1959),10 页。

受的，但我还是认为，对政治理论来说，本体论的假设不仅是必不可少的而且是无可规避的；如果不对我们之为独特存在的问题作出回答，同样重要的是，如果不对人类生活的价值问题作出回答，那么所有关于我们之为人的问题的解释都将是不完整的。① 本体论假设无需对系统的人类本性或"本质"作出界定，但只要人类生生不息，这些本体论假设就必须对什么才是可以接受的进行界定。

考虑到阿伦特的立场，注意本体论涉及到什么这一点很重要，因为人能够作出否定和破坏他们之为"谁"的行动。我想，阿伦特之所以公然反对明确系统的本体论，不是因为她想拒绝就对人们来说什么是好、什么是坏的问题进行判断，而是因为她担心，这种本体论会使人们对他们能对自身做什么丧失辨别能力。1961 年，纳粹官员阿道夫·艾希曼因为他在"最后解决"中所发挥的作用受到了以色列政府的审判和处决，这次审讯闹得沸沸扬扬。在阿伦特看来，艾希曼是透析极权主义国家性质的一个重要例证。她认为，按照传统的唯理论准则，艾希曼是无法理解的；当然这并不是说根本就无法或不必去理解，因此也就无法或不必去审判他。如果本体论假设能够促使我们就对人类来说什么是好、什么是坏做出判断，那么阿伦特的思想就是本体论的，真正本体论的。

---

① 参见《理论与政治》("Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Juergen Habermas, Heinz Lubasz and Telman Spengler" trans. L. Adelson et al., *Telos* vol. 11, no. 3, winter 1978—1979, pp. 124—153)。有关反对本体论而导致两难困境的论述，请参见A·康托斯的《悲观地看：本体论与虚假需要》(A. Kontos, "Through a Glass Darkly: Ontology and False Needs", *Canadian Journal of Political and Social Theory* vol. 3, no. 1, winter 1979—1980, pp. 25—45)

此外,阿伦特的本体论是一种特别的**政治的**本体论。这不仅是因为她探索出了"政治的"在井然有序的人类存在中的位置,还因为在她看来,成为一个人就是与那些各不相同又与我们相似的人一起生活。阿伦特把这种基本的人类境况称为"多样性",她对这种多样性的可能性和所面临的威胁非常关心,这种关心渗透在她的全部著作之中。毫不夸张地说,阿伦特对我们提出的主要要求就是,我们应该比通常在个人主义文化中所做的一切更加彻底地认识到,我们与他人一起生活在世界里;稳固的政治体制不仅以多样性为基础,它还培育这种多样性,并使之成为我们日常生活中一股生动活泼的力量。

正因为阿伦特的著作包含了本体论的假设(虽然基本上是隐含的),所以她才能够对流行的各种思想与行动予以猛烈的抨击;正因为她的观点具有本体论特征,她的大多数著作才是对现代处境的一种批判性阐释。我认为,这种阐释揭开了历史、政治与公民身份(citizenship)之间的关系。阿伦特对这种关系的论述主要是通过"自由"、"行动"及"公共领域"等概念来体现的。这些概念及经验既阐明了当前思想与行动之关系的缺陷,又指明了一种不同的、更加令人满意的关系,这种关系既忠实于真正的公共生活,也忠实于精神生活。

根据这些概念与经验所提供的观点,阿伦特意味深长地指出,对这些根本问题的混淆毒害了我们的思考,毒害了我们在社会性世界中所从事的实际活动。我们必须换一种眼光重新看待思考与行动,因为它们都凭着对自身的误解而危险地侵入到了对方的领域之中。换言之,阿伦特追随亚里士多德而指出,思想与行动存在着真正的和反常的或歪曲的形式。这些形式体现在我所说的"虚

假"政治之中：它是这样一些体制与实践，它们赋予了公共生活以形式但却没有实质内容。阿伦特对现代处境的反思就是针对公共生活的这些虚假形态的。

在阿伦特看来，虚假的公共生活形式的存在深刻地影响了形成公民身份的各种可能性：人们与权力、法律及政府发生关系的方式，他们建构那些用以指导自身作为共同参与者在共同生活里联合起来的概念的方式。虽然阿伦特没有像亚里士多德那样对公民进行系统的阐述，但她还是认为公民身份是真正的公共生活必不可少的组成部分。从某种意义上说，她最精彩的两部著作《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)和《耶路撒冷的艾希曼》(*Eichmann in Jerusalem*)，都是对真正的公民身份之解体、各种"反"公民身份的变种(这些虚假形式阿伦特称之为"有组织地生活在一起")之出现的描述。

如果说，我们时代里的公民身份的命运与思考及行动的歪曲形式紧密相关，那么后两者的出现就由现代另外一种重要现象所促进，反过来它们又影响着这种现象，这就是历史。历史既是一个理论范畴，又是对人类目的的一种有着政治及文化影响的理解。在阿伦特看来，至少现代形式的历史是这样一种过程，它迫使并证实个体及集体行动模式遵循历史发展的"逻辑"、实现明确的最终目的。它鼓动人们在不可避免的"力量"面前采取消极、被动的态度，集团或个体不过是这种力量的手段。在阿伦特看来，责任心、道德感以及那种(最极端的)思考的能力，全都成了不断弥漫的历史意识的牺牲品。

政治、历史与公民身份之间的复杂关系构成了阿伦特的政治哲学的背景。在这个背景上，阿伦特明确指出——这里她触及到

了西方政治思想的一个基础即柏拉图思想——哲学与政治是潜在的冤家，但它们又相互依赖，其中一方渗透并抑制着另一方。不适当地政治化的哲学或者"思想贫乏的"政治都将破坏它们之间必要的精妙平衡。由此看来，我们的处境引出了一些棘手的问题。能有一种试图渗透政治却又不照自己的模样去改变它的哲学存在吗？能有一种超越利益之间相互竞争、盲目冲突同时又不借口某种虚假的普遍性而扼杀多样性的政治存在吗？阿伦特认为，这些问题不只是哲学家或知识分子才感兴趣，所有思考与行动的人都会面临它们。因此，各种政治或社会集团以及它们声称所效力的手段与目的，都会且必定面临这些问题。思考与行动之关系的"日常"性以及其呈现方式的无章可循，使得阿伦特的反思有了一种特别醒目的特征。

因此阿伦特力争阐明那些能适应当代公共生活要求的理性要素。要做到这一点，我们不得不借助于那些在她看来是倾向于模糊明显的政治性内容、同时自身又具有与政治相关的层层历史经验的概念。这表明，政治生活与思想的性质永远是含混的、没有终结的。

因为她坚持认为，面对似乎不可抗拒的趋势，某种人类活动——她认为这就是真正政治——不仅是可能的而且是必要的，所以人们虽然没有否定她，但却批评她是一个空想家。① 相反地，

① 参见G·凯特布的《阿伦特思想中的自由与现世性》(G. Kateb, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* vol. 5, no. 2, May 1977, pp. 141—182)和《汉娜·阿伦特：政治、良知与罪恶》(*Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983)。

因为她经常关注实际生活经验，所以人们又指责她对具体化了的“共通感”进行赞美。[1] 这些看似矛盾的描绘都源于她那独特的所谓“乌托邦主义”。如果说她的思想具有乌托邦色彩，那也不是对遥远彼岸的神秘向往，我把她的这种思想称为**此时此地的乌托邦主义**：这种内在的乌托邦主义扎根于当前存在着的人类能力的表达之中，这些能力表现在实际存在着的社会里，哪怕其表现形式是歪曲的。在既成的事物秩序中存在着一种被包裹了的基础，阿伦特借用捷克作家巴·科胡特[2]的说法，称之为“新的榜样”，是公共生活和私人领域的新形式。只要人们还是那种能认可的人，出现这些新形式的可能性就继续存在。下段当代伟大的德国哲学家汉斯—格奥尔格·伽达默尔的精彩论述道出了阿伦特的心声：

> 如果我们把……目前的思想混乱与那实际上跟自己的团结形式相伴的生活混为一谈，那我们不就是在冒着知识分子的那种可怕的傲慢的危险吗？换句话说，如果人们之间不存在任何团结的中心，不管他们属于何种社会、文化、阶级或种族，那么共同利益只有通过社会专家或暴君，也就是说通过无名的或直接的力量来制定。但我们到了这种地步了吗？我们会到这种地步吗？我想，真那样的话，我们就将置身不可避免地互相毁灭的边

---

① 参见 R·雅各比的《社会遗忘症》(R. Jacoby, *Social Amnesia*, Boston: Beacon Press, 1975)，5—6 页。

② 巴·科胡特(Pavel Kohut, 1928—)，流亡国外的捷克剧作家。——译者注。

> 缘……我希望，人类社会的朝代更替绝不会到这种地步，以致任何形式的团结都不复存在。柏拉图对此看得很清楚：没有一个城邦会腐败到这种地步，以致它不具有真正城邦的丝毫特征。在我看来，实践哲学之成为可能其基础就在这里。①

在本书的第一章，我要检讨的是阿伦特的历史批判，这种批判主要集中在《历史的概念》("The Concept of History")一文中，同时也是其他一些著作的重要主题。在对历史进行批判时，阿伦特关心的并不是专门学科意义上的历史，也不是历史解释的地位问题，而是历史意识在公共生活性质中的意义问题。在阿伦特看来，历史意识形成了一种思考世界的方式，危险的是，这种方式是和真正的公共行动不相适应的。可这种思考活动有着广泛的影响，它不只是局限于我们的历史观念之中——现代社会很有影响的科学技术领域就打上了它的烙印。显然，阿伦特对历史的分析主要涉及的是卡尔·马克思，她对马克思的(有着许多误解的)批判为我们重新认识马克思著作之于高级工业社会的意义与价值做出了重要贡献。

第二章将研究阿伦特所谓真正政治、真正的公共生活的一些核心要素。我特别要检讨的是"自由"、"行动"、"公共领域"等概念，以及它们与阿伦特在那部广为人知的著作——《人类的境况》

---

① 《伽达默尔教授的一封信》("A Letter by Hans-Georg Gadamer", in R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 264 页。

(*The Human Condition*)中形成的理论构架之间的关系。我试图阐明的是,虽然阿伦特对这些概念做了别出心裁的解说,但它们并非就不可理解、与实际的政治现实彻底无关,从而只是一些文学或思辨的花招。她的这些概念在很大程度上对批判现存体制很有用。它们虽然没有勾画出新的体制,但却对新老体制若想满足公共生活的要求就必须具备什么作了说明。

因此,那些关心当代社会公共事务性质的社会理论家就逐渐认识到了阿伦特的价值。我试图就阿伦特的立场与这些理论家之间的关系进行一次评价。此外,我还想明确地指出她的立场存在的缺点与问题。

在对真正政治进行论述的基础上,第三章我要分析我所说的"虚假"政治或"伪"政治的基本要素。阿伦特思想中的本体论特征在这里表现得最为明显:如果实现真正政治的可能性遭遇彻底的失败,人类行动就要寻找其他途径。至少在自由民主国家,那些最重要的虚假政治现象是,大众文化、裁决公共事务的暴力、尤其是有组织的政治谎言。阿伦特对这些现象的深刻论述是她对理解当代政治所作的最杰出的贡献。

这些虚假政治形式生动地展示了政治思考与政治行动之间的紧密联系。无论是正规的哲学反思还是寻常的常识判断都深受这些现象的影响并反过来影响着它们。有关虚假政治的一个令人不快的真理是,那些成为虚假政治牺牲品的东西会与之声气相求,使其变本加厉。作为思想和行动的两个最严重的歪曲形式,意识形态和行为(behaviour)使我们对自身的境况敷衍了事:我们被怂恿着既将这些形式看作是"我们自己"(us),是我们的(因此侵犯是人的本性,暴力是"家常便饭";我们应该相信,文化就是娱乐或自我

修养，“真实”生活没有任何客观性，等等），同时又把它们看作是命运的产物，我们无法主宰，因此无需自寻烦恼。这一切都使得虚假政治异常险恶、难以对付。

最极端的虚假政治形式，最充分地把它的那些不祥特征变为现实的，是极权主义。因此我在第四章要讨论阿伦特那部最为权威性的著作《极权主义的起源》以及那部最有争议的著作《耶路撒冷的艾希曼》。在阿伦特看来，极权主义处在具体的社会制度、政治制度的历史发展与西方概念思维(conceptual reasoning)传统的交叉点上。总国家(total state)是某些普遍价值令人不寒而栗的“实现”，这种说法是有道理的。正是这种情形而不是其他任何原因使得阿伦特对传统哲学的政治作用态度非常犹豫，因此也就有必要考察一下政治地思考意味着什么。①

在阿伦特看来，随着极权主义的兴起，最终岌岌可危的是个体自治与判断力的可能性，而阿伦特所坚持维护的就是这种可能性，即使面对极权主义的恐怖和自治与判断力全线崩溃的事实，她也始终对此坚定不移。从《耶路撒冷的艾希曼》我们可以清楚地看出这一点，在这本书中她完成了对极权主义现象的论述。这部著作把阿伦特卷入了激烈的争论之中，至今在学术界仍余波不止。因为她对艾希曼的研究主要是以《极权主义的起源》为依托的——这种重要的研究背景许多人至今都认识不到，因此，当代那些有意追踪阿伦特的理论家如克劳德·勒福尔、科尼利厄斯·卡斯托瑞厄

① 参见S·德雷诺斯的《霍克海姆与阿伦特著作中的极权主义主题》(S. Draenos, “The Totalitarian Theme in the Work of Max Horkheimer and Hannah Arendt”, paper presented at the State University of New York, Albany, 6 Feb. 1980)。

迪斯及阿格尼丝·赫勒等在极权主义研究方面就未免大为逊色——所以与此有关的争论所凸显的就不只是阿伦特在分析大屠杀时历史材料的准确性问题(这是批判阿伦特时的一个主要攻击目标),它还提出了极权主义统治的经验背景及实际内容问题,以及因此在**所有**国家包括民主国家也可能会发现全面控制形式的问题。简而言之,《耶路撒冷的艾希曼》对政治理论作出了很大的贡献,对此人们尚缺乏足够的认识。

第五章我要对阿伦特的革命研究展开论述。在阿伦特看来,革命是现代建立真正公共领域的最重要的尝试,它表现了人类重新开始的能力和通过言语与作为(word and deed)进入世界并创造一个生机勃勃的公共领域的能力。革命重新提出了有关公共事务的性质与价值问题,提出了史无前例的政治参与的可能性问题。革命在阿伦特看来还展示了传统积极的一面及其与现代时期的关系:它为有关试图创造公共空间的历史记忆提供了家园。这里"试图"一词很关键。它说明在阿伦特看来,真正的城邦**哪里**都没有出现过,包括古典世界,虽然她经常从中汲取理论的灵感。另外,现存的革命理论并没有认识到革命的独特性在于试图建立一个自由王国,这种理论是与其初衷背道而驰的。

第六章将比较系统地从阿伦特对政治及"政治的"的分析中归纳出具体的政治思考、一种特别的公民理性所包含的一些要素。我要阐明的是,对阿伦特来说,思考与行动、**沉思的生活**(vita contemplativa)与**行动的生活**(vita activa),在某种程度上并不如它们所表现的那样截然对立。这种思考具有公共的基础;即使在独自的思考活动中,世界也、且必定近在手边。政治地思考不只是或不仅主要是对明显的政治事物进行思考,它还包括对与他人、与自身

的关系进行思考。它的主要标志既非富有智慧也非刚正不阿，而是进行判断的能力。只有根据这一点，我们才能够理解阿伦特在《精神生活》(*The Life of the Mind*)中的哲学转向，尤其是她在康德著作中归纳一种独特的政治哲学的努力。

在结论部分，我要就我在本书其他地方形成的观点做一个基本回顾。我认为，在使政治的在日常环境里变得可见且与人们相关方面，阿伦特提供了独特的方式，她认为集体生活有着独特的个人品质，但绝不能把这种品质与现代有关主体性或个体性的观念及经验混为一谈。这样，个体的人必然置身其中的那种重要的"关系网"就有了非同寻常的意义，它是阿伦特在对行动进行解说时形成的一个主题。我们所做的一切不只是与我们自己有关，但我们决定做什么、不做什么，这最终通过表明我们关心集体环境及多样性的程度而使我们与他人区别开来。作为个体我们之为"谁"取决于我们与他人相处的方式，同时，尽管我们的世界不只是我们的意图，但如果没有这种意图，它就什么也不是了。为此，阿伦特为她的两位主要导师卡尔·雅斯贝尔斯和马丁·海德格尔绘制了两幅个人肖像，因为他们有着独特的个人特征，所以他们自觉是政治的。这种绘制清楚地展示了阿伦特思考这些问题的方式，也为我们的研究提供了一个恰如其分的结论。

在分析政治地思考意味着什么这样一个问题时，阿伦特的论述表明，她**自身**是悬于"过去与未来之间"的，是置身于历史制约的处境之中的。这种处境既充满了对真正政治的威胁，又充满了实现它的可能性。正因为与别的时代不同，我们的时代才像其他一切时代。谨慎的希望是阿伦特的政治思考的规定性特征。

至今我已经为阿伦特的思想绞尽脑汁差不多20年。为这种

挑战付出努力是值得的,但至少对我来说,挑战远没有结束。阿伦特的文笔明晰有力,这在纯粹的哲学和政治学领域中并不多见。在有些人看来,这使得她的论述流于平淡,近乎那种严肃却短命的新闻报道。在另外一些人看来,这意味着,我们无需费心对她的著作进行解释,而应该推进她的思想,并寻求开拓与创新,使它有用武之地,而一旦发现它对当代问题已再无利用价值时就应将之抛弃。

我的研究既是分析性的也是解释性的。我当然要努力对阿伦特的重要概念进行分析与评价,并揭示出这些概念与现行政治理论与实践的主题及方方面面之间的关系。但是,弄清阿伦特的思想实质也很有必要。虽然阿伦特的文字明白易懂,但她的思想却对我们提出了很高的要求。她的思想并非不容易产生误解,人们对其内涵意蕴的理解往往会产生并且确实已经产生了很大的分歧。换句话说,阿伦特是20世纪的一个重要而有影响力的政治思想家,本书也始终试图证明这一点。我个人认为对她思想的某些方面我有着清楚的认识,但其他方面就不敢说了。我现在仍在为这些东西绞尽脑汁,这使本书在许多地方留下了不少难题。我热切希望其他人会注意到这些,并在我无能为力的地方解答之。

汉娜·阿伦特非常喜欢启人心智的交谈,我也愿意与我的读者展开这样一种交谈。

目　录

第一章 历史与政治的衰落

在汉娜·阿伦特的著作中，一个巍然耸立的形象就是卡尔·马克思。[1] 阿伦特认为，比之于任何一个理论家，马克思的思想都更全面忠实地阐明了现代政治的紧张与矛盾。西方政治思想自古希腊开始到19世纪形成了一个传统，在西方，诸如人类目的等问题都是在该传统所确立的无可规避的框架中提出来的，阿伦特则将马克思看作是这个传统的最后一位伟大的思想家。马克思要求"实现"哲学，阿伦特对此非常重视，因为哲学的主要特征恰恰在于它的不可实现性，而只有当哲学自身不再能够使人们适应他们的世界、不再能够赋予他们的存在以意义时，这样的要求才会产生。哲学的"终结"及将它转变为工人阶级——马克思认为它是古典哲

---

① 根据伊丽莎白·扬-布鲁尔的说法，阿伦特曾想写一本研究马克思主义的著作，但始终没有完成，《人类的境况》、《过去与未来之间》(*Between Past and Future*)及《论革命》(*On Revolution*)都是这项研究计划的产物。参见E·扬-布鲁尔，《汉娜·阿伦特：爱这个世界》(Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press, 1982), 278－279页。

学的惟一合法后嗣——革命行动之实践指南的努力为人类指出了新的可能，这是旧的准则所不相适应的。

诚然，不只是马克思宣告了这种西方传统的终结，尼采、克尔凯郭尔也表达了同样的意思。① 但如果考虑到阿伦特明确的政治兴趣，那么可以说，马克思对她的影响最大。第一，马克思不能忍受沉思内省，他迫切希望运用资本主义所创造出的强大生产力来"改变世界"，从而明确地跟西方主流传统相决裂；尼采、克尔凯郭尔虽也以挑战性的反思来对待传统，但比之于马克思，他们是更为传统的哲学家。第二，虽然与传统藕断丝连，但三位思想家都寻求与西方思想准则决裂。而出人意料的是，马克思却是最明确地认识到传统之价值的人（所以，当代那些旨在颠覆形而上学的解构主义者就用尼采来对马克思进行攻击）。同样，与其说阿伦特对西方思想准则持反对态度，不如说她更关心它们在社会生活中的歪曲表现。最后，虽然尼采、克尔凯郭尔的思想不无政治意义，但惟有马克思一人使政治成为谋求更完美人生的手段，对他来说，行动的世界胜于思想的世界。不管怎么说，阿伦特对这个观点基本上是赞同的，因为她知道，一种"无世界的"(worldless)主观主义将无助于解决当代公共生活的各种问题，这一点我们不久就会明白。

阿伦特当然不是一个马克思主义者，她对诸如"正统的"、"批判的"、"苏联的"或"西方的"等形形色色的马克思主义也没

---

① 阿伦特，《传统与现代时期》("Tradition and the Modern Age")，见于《过去与未来之间》增订版(New York: Penguin Books, 1977)，17—40页。

有好感。① 不过，她对马克思的批评却不同于传统保守的做法，后者往往指责马克思对人类的境况作了错误的描述，阿伦特的观点则恰好相反。她认为，特别是在关于现代社会的劳动问题上，马克思“研究之深刻是前无古人，后无来者的”，他思想的独特性在于“他现实生活描绘的可靠性”以及“他描绘这些确切无疑地出现在他眼前的现象时的忠实态度……”② 与马克思的那种唯物主义观念一样，阿伦特也认为，如果马克思的分析存在着问题，那么这不应当归咎于他的思想，而应归咎于它所处的历史环境。马克思仅仅对“现代世界内在的真实而非常棘手的问题……”③表达了自己强有力的意见，他那“无阶级、无国家、无劳动的乌托邦社会理想是两个全然非乌托邦要素结合后的产物：一是对目前某些借助于传统框架已经无法理解的趋势的认识，另一个则是马克思所理解和整合的传统概念和思想”④。

此外，阿伦特还在马克思的著作里看到了明显对自由的关心以及对前所未有地充分实现自由的渴望。马克思相信，现代世界拥有了前所未闻的物质可能性，从而为政治行动提供了许多新的契机，对此阿伦特也表示同意。马克思认为，现代性第一次使得古

---

① 阿伦特尤其对受弗洛伊德影响的法兰克福学派的马克思主义感到不满，可参见她的《论汉娜·阿伦特》(“On Hannah Arendt”, in M. Hill ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979), 326 页。她还认为，恩格斯对马克思的阐释是正确的(Arendt, “Tradition and the Modern Age”, loc. cit.)。

② 阿伦特,《人类的境况》,105 页、106 页。

③ 阿伦特,《传统与现代时期》,21 页。

④ 同上。

代梦想与希望的(潜在)实现成为可能,尤其是从不必要的辛劳及强迫劳动中解放出来成为可能。

阿伦特至少部分地怀有这些梦想和希望,但她怀疑马克思是否准确地把握了它们,现代性的成就是否有如他所想的那样乐观。在阿伦特看来,马克思是一个非常矛盾的思想家:他的思想背叛了他最深层的追求。阿伦特对马克思的一个根本看法是,他对自由与行动的捍卫会导致对铁一般的必然性的捍卫,并因此导致对消极沉思活动的捍卫,这种必然性最终会否定自由,而消极沉思则是行动的对立面。一位可以说是一个时代最深刻的分析家最终却陷于矛盾的境地,人们对这个时代该说些什么好呢?

阿伦特认为,历史意识在现代时期广泛盛行:这是一种深深植根于我们的文化之中的意识,它认为我们都是那以某种方式"造就"我们的时间过程的产物,对该过程开展所遵循的"规律"的认识为我们组织集体生活提供了必要指南。历史思想(即我们是时间里的生物)本身并没有问题,真正的问题在于,现代历史意识是一个"过程"意识——我们认为我们是彻底被决定的,因而是不自由的。阿伦特认为,这种意识否定了这样一个事实,即我们是行动的人。既然行动的能力是人的基本属性,因此它就永远不会真正消失,它会悄悄地活动,以一种不为人注意、因此具有潜在破坏性的方式影响着人类的境况。

本章研究的是阿伦特对历史以及历史与公共生活之关系的思考。阿伦特认为,我们的历史观本身是随历史而变化的;我要研究其变化的方式,以及这种变化是如何反映人类集体目标中的那些不断变化的观念的。这些目标首先包括对人不断控制自然、人及非人的力量之能力的逐步认识,以及它对传统的个人和共同体概

念来说意味着什么。对阿伦特来说，马克思的重要性就凸显出来了。劳动是和物质再生产相关的人类活动，它与征服自然紧密联系。马克思是关于劳动问题的一个理论家和赞美者，他出色地阐明了现代历史观以及围绕劳动的要求而不断组织集体生活的后果。本章要分析阿伦特针对马克思为劳动辩护所进行的有力而不乏争议的批判；结尾部分我要说的是，阿伦特已经着手对现代个体责任及政治共同体进行另外一种描绘。

1

在《历史的概念》一文中，阿伦特对古代和现代两种不同的历史观念作了区分，它们在西方文化中都扮演了重要的角色。古代的历史观念是在希腊经验的环境中发展起来的，与城邦紧密相连；现代的历史观念源自近代科学革命的开端，粗略地说是中世纪后期，但直到 17 世纪它的全部影响才为人们所感知。阿伦特认为，现代的历史观念在那种已经证明对真正政治是十分有害的历史意识中发挥了相当大的作用，因此也就成了她关注的焦点。

虽然阿伦特对现代历史意识持批判态度，但她并不怀疑人的发展有着基本的历史成分。人类能力是在生生不息的生命洪流中体现的，舍此别无他途。因为合理的政治经验的根源在记忆之中，所以它需要一种历史感。在阿伦特看来，历史是一个批判性的范畴，全然否定或盲目接受对理解我们的现世处境来说都是不适当的。因此，无论是古代的历史观念还是现代的历史观念都不能完全反映(capture)公共生活的要求。

历史的动机深深源于人类的经验，它反映了将自然的不朽性

赋予稍纵即逝的人类作为的愿望。在经过时间蹂躏的瓦砾场中，历史回收的是那些应当逃脱时间的吞噬并继续活在人类经验之中的人类行动、目标与成就。

希腊人首先发现，历史有一种相当于自然的现世性的东西，这种现世性的东西"包括了无需人或神的帮助的一切自在之物"①。对历史而言，故事就是一切。故事能够将表面上不相关的事件编织为一个有头有尾、因而具有人的意义的叙事组织，因此它具有启发性的力量，这种力量"为各种人类作为、遭遇和新的可能展示了一幅意想不到的图景，它们一起超过了所有坚定意图的要旨和所有本来的意义"②。通过确保人的作为不会徒劳地消失于忘川，历史把人从自然界的非人存在中区分了开来。

人在自然中存在，这一点无可否认。在这方面阿伦特同意亚里士多德的观点，后者"明确地告诉我们，人就其是一个自然存在并属于人这个类而言，他拥有不朽性……"③但人是以一种特殊的方式成为自然的一部分的。他们能够解释自身，使自身成为那阐发人类作为的故事的主人公。人创造意义的欲望催生了讲故事的艺术，从这个意义上说，讲故事的人是最初的历史学家。

希腊人非常理解这一点。阿伦特引用了尤利西斯的例子："尤利西斯聆听关于他身世故事的那个场景对历史与诗歌而言都是一

---

① 阿伦特，《历史的概念》("The Concept of History")，见于《过去与未来之间》，42页。

② 阿伦特，《理解与政治》("Understanding and Politics", *Partisan Review* XX4, July-August 1953)，389页。

③ 阿伦特，《历史的概念》，42页。

个范例。'与现实的和解',卡塔西斯[1](在亚里士多德看来是悲剧的实质,在黑格尔看来则是历史的最终目的)在回忆的泪水中实现了。"[2]这个故事并不是事件的"简单"叙述,它受故事讲述者对事件进行想像性重构的那种告知力(informing power)的影响。故事讲述者的艺术所包含的不仅仅是对所发生事件的好奇心或对消息的渴望。

正是历史的想像性使得它与政治联系在一起。历史既不是关于事实的也不是关于趋势(世事所具有的那不可抗拒的形态)的,它是关于行动中的男人和女人的经验的。同时,历史作为经验,虽然在时间中展开,在叙事性的描述中被赋予意义,但历史并不就是描述本身。当事人(doer)与故事讲述者并不是一回事,历史学家可以拥有从世事的长河中抽象出符合某种形态的基本发展趋势的能力,历史的行动者却无法拥有。另外,历史学家所运用的那些概念只是关于过去的一些工作假设(working hypotheses),而不是过去本身。

因此,历史的行动者与历史学家互相需要,同时他们又需要第三者:观众(当然也包括他们自身)。古代的历史学家和行动者在这方面不存在问题,因为他们身边就有观众,这就是希腊城邦,它是一种制度化的回忆形式。因此,历史和政治的联系还有一层意

---

① 卡塔西斯(catharsis),或译作"陶冶"。这是亚里士多德在《诗学》中用以描述悲剧之功用的一个术语,指悲剧能陶冶人的情感,使之合乎适当的强度,从而有益于人的身心健康。具体分析请参见《诗学·诗艺》(人民文学出版社,1962年版)中罗念生《诗学·译后记》第116—121页的有关论述。——译者注。

② 阿伦特,《历史的概念》,45页。

思:它们是多样性的,有许多人而不仅仅是一个人在场。任何真正的历史描述都有一个具体化或对象化的必要环节,它的意义绝不只是主观的。如果历史描述要具有现世意义(这是区别真正的人类联合与其他形式的联合的惟一意义),它就必须体现为历史学家之故事中的思想物。以尤利西斯为例,他熟悉他生活中的各种事件和活动,但他并不完全理解它们,因为它们是受多样性关系、主体间性关系制约的生存经验的一部分。他的生活事件表现了人类的意愿与渴望,后者是不能光凭独立自足的个人活动或精神状态去把握的。尤利西斯是一个行动者,他无法成为自身的记录人[1],他的人性是社会的而不只是原子的。讲述一个人或一群人生命的故事会呈现出自己的生命,并如此进入世界。故事的生命形态是由观众赋予的,是由那些其奋斗、需要和目的被故事中的事件所阐明的人赋予的。

因为历史故事不能仅仅是主观的,历史的客观性问题在阿伦特看来就变得异常突出。一个真正的历史描述的标志就是它的客观性。但阿伦特所捍卫的客观性并非现代自然科学所说的客观性,后者的认识论信条是数学公式、推理或定理。阿伦特的客观性更应该说是一种有着主观性成分的、感观的客观性。尤利西斯不能成为自己的记录人,不能成为自身的历史学家,但他的意图、欲望与目的却和诗人(历史学家)努力阐述的经验的真实性相关。在阿伦特看来,历史有两层意思,一是指经验,二是指对该经验的叙

① 参见A·康托斯的《统治:隐喻与政治现实》(A. Kontos,"Domination:Metaphor and Political Reality",in Kontos ed.,*Domination*,Toronto:University of Toronto Press,1975,pp. 222ff)。

事性描述，而另一个人或他人讲述某个人的生平故事时所具有的解释性是历史的重要组成部分。阿伦特认为，古人所理解的历史能够做到这一点，但现代历史却不能。

而且，因为历史实质上就是故事，历史的客观性就必然与历史学家的客观性相关联。阿伦特将这种客观性等同于没有偏见，是源于荷马决定对特洛伊人和阿凯亚人、对赫克托耳和阿基琉斯进行褒扬时不偏不倚的态度。这位古代的历史学家熟悉希腊城邦经验，在那里，争辩和意见的消长决定着公共生活的进程，因此他可以客观公正地去描述历史事件中的各种对立观点和行动。他创作时可以设想，伟大的光芒有目共睹，普遍性的伟大作为会超越任何派性观念。

但是，在历史学家的客观性骨子里存在着根本的矛盾。这种矛盾就在于，一方面，希腊人是根据永久性来理解伟大的；另一方面，人类的伟大寓于容易消亡的人类创造——言语与作为之中。历史学家和诗人可以试图解决这个矛盾，他们用故事与歌曲对伟大的作为进行记录，他们坚信，人类事务领域是人类卓越的浮现之所。但是，柏拉图、亚里士多德则声称，城邦不可能拥有任何有持久价值的东西，人只有在沉思那些自身向思想呈现的事物的不变本质时才能与真正的不朽发生联系。哲学对政治的反对必然导致对历史的敌视态度。这样，不仅历史的地位处在争议之中，政治领域本身的尊严也遭遇挑战。

所以在阿伦特看来，哲学的兴起跟城邦的衰落（很明显，这对亚里士多德的《政治学》是至关重要的）在历史上紧密相关也就不足为奇了。城邦的衰落意味着藉以保存伟大作为很久的回忆工具的瓦解。对政治生活特点与目的的共同理解瓦解之后，剩下的就

是哲学与政治之间含混不清的关系，而政治能力与历史之可能是相互依存的。

古典的或古代的历史理解最终留给后世两个问题：(1)不朽的基础是什么？(2)谁能够不朽？第一个问题我们已经有了答案：那就是不应该消亡的伟大作为。尽管希腊人的历史观念有着普遍性的倾向，但却没能回答第二个问题。阿伦特举了尤利西斯的例子，这是一个神话英雄。但在论述贝托尔特·布莱希特的一篇文章中，她还指出了民间歌谣形式的重要性，它们记载了一些光辉的业绩，如果没有这些歌谣，那些业绩就注定要受到压制而消逝于忘川。① 这就说明，所有人都可以"创造"历史，只不过采取的形式不同罢了。历史就像它紧密相连的政治行动一样，有着隐含的民主的一面，对现世不朽的追求没有必要只是局限于特权团体或阶层的成员。

现代经验和历史观念既提出了这些问题，也对它们作出了回答。

2

既然阿伦特对古代的历史观念总体上作了赞美性的评价，那么她认为现代历史观念存在严重的缺陷也就不足为奇了。虽然她没有说我们已经看到我们历史经验的特征及观念的逐步衰退，但

---

① 阿伦特，《贝托尔特·布莱希特：1888—1956》("Bertolt Brecht: 1888—1956")，见于《黑暗时代的人们》(*Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace and World, 1968)，238—239 页。

她认为，我们对真正历史的主要特性已经认识不清了。打个比方说，讲故事的能力以及可以讲述的故事已经变了。

正如阿伦特所发现的，这里至关重要的一点就是现代科学的进步及“自然”科学与“社会”科学、科学家与人文学者之区分的出现。这种情形的实质是，人与自然之间形成了一种全新的关系。古代人对历史和科学的理解是以自然乃不朽之领域为前提的，现代的历史观和科学观则把自然看作是纯粹的可操纵的力量的复合体。现代历史观和科学观反过来又扎根于旨在改造自然的大规模的物质生产过程之中，这些生产过程同样把自然看作是纯粹的操纵对象，它们注定要否认规范性提问(normative query)的可能性。它们在伦理问题上保持沉默，主张“纯客观”。科学家无需告诉我们科学所服务的目的是好是坏，是否正义。[1] 人的本性给科学提出的是社会控制问题，而不是展示(revelation)的可能性问题。科学文化讲述的故事没有“道德”。

现代科学的假设、目标与局限将严重影响我们的历史经验和历史概念，这并非偶然。有组织的科学活动具有改变自然环境和社会环境的巨大能力，它们不可能不对文化施加影响，而文化的最高目标是舒适地自我保护。自我保护的胜利反过来决定了对人的生理感觉具有揭示真理的能力的怀疑的增长，它对西方文化及其概念思维传统产生了深刻影响。

现代怀疑主义从下面的担心中获得营养：既然我们不能相信

---

① 参见G·格兰特的《计算机对我们还算留情》(G. Grant, “The Computer Does Not Impose On Us the Ways It Should Be Used”, in A. Rotstein ed., *Beyond Industrial Growth*, Toronto: University of Toronto Press, 1976, pp. 117—132)。

我们的感觉，我们也就永远不能达致任何真理或确信任何东西。促使怀疑主义增长的一次简单的发现是，尽管直接的感性知觉告诉我们太阳绕着地球转，但实际上却是地球绕着太阳转。既然直接的感性知觉不再是我们生活在这个世界的依靠，既然世界的客观性本身不再有保障，我们也就不能求助于感知的对象，而只能依赖感知活动本身，以确认我们是一种有感知能力的存在。

经验和概念思维质变后的历史产物就是笛卡儿的自我。笛卡儿"是现代哲学之父，他对（怀疑的）经验作了归纳……并将它发展为一种新的思维方式，所以他是在'怀疑学院'中受到彻底训练的第一个思想家。在尼采看来，正是'怀疑学院'建立了现代哲学"。[①] 现代欧洲和北美社会的一个显著特征就是科学与工业在生产上的联姻，这样的结果几乎是不可避免的。如果感觉不可信，那么展示给感觉的一切都不应该被视为是客观真理的承担者，因此也就不再是亚里士多德的科学所沉思的对象。既然感性知觉是不可靠的，自然科学就成为实验性科学，并在实际过程中直接对自然进行干预。在阿伦特看来，这种干预是无止境的，今天的干预为下次更全面的干预和积极进取奠定了基础，现代科学本质上就是"进步的"。

诚然，我们的思维和感性知觉之间存在"一种牢不可破的联系"，这使得建立一种彻底与感觉经验无涉的科学成为不可能，但现代哲学和科学的核心恰恰是对感觉经验及其揭示能力的不信任。科学理性，康德的"纯粹"理性，成了科学和真理的标志。但在阿伦特看来，这并没有解决问题："换句话说，问题不在于物质世界

---

① 阿伦特，《历史的概念》，55页。

不能用肉眼去观察，这种情况只是基于这样一种假设，即自然不会向人的感觉展示；让人不安的是，自然按照纯粹理性也变得不可想像、不可思议了。”①正如阿伦特所发现的，现代社会的特殊命运就在于，它那种有了很大提高的改造自然的能力是“盲目的”：社会行动者不能辨别他们行动的结果，更不用说理解了。

令人啼笑皆非的是，对我们感觉的不信任还将注定产生一种前所未有的确凿认识：如果我们不能够认识外部世界，我们至少能认识我们创造的东西。作为人，我们可以把头脑中生成的、与经验事实没有明显关联的形态作为行动的基础，并根据这些形态来影响世界。如果外部世界没有固有的目标与意义，目标问题整个也就可以避开，我们只需把世界设想为实现人类所确定目的的种种手段——目的一旦实现，就成为下一个目的的手段。

思想和行动的这种转变导致了一个古怪的结果：盛行的实用主义与功利主义态度及活动尽管在表面上是唯物主义的，但却未能导致对根据预先确立的计划（其古典形象阿伦特称之为**创造者的人**，homo faber）创造出来的事物的赞美，却导致了对事物的贬低，事物只是实现那些超越它们自身的目的的副产品。在阿伦特看来，这种情况派生了一个对现代历史概念与经验来说含义深刻的思想，即把自然视为过程的思想。如果事物本身缺乏意义，那么可以将它们淹没在某个比它们广大得多的运动之中，从而使它们获得意义。

现代科学知识非但没有让我们在自然环境和社会环境中站稳脚跟，反而使我们的现世存在变得更加不安稳。正如阿伦特所发

① 阿伦特，《历史的概念》，55—56页。

现的，由于相关的假设，这种情况乃势所必然。根据功利主义理性的严格要求而努力形成的科学知识缺少的是意义，而正是意义赋予知识以意味。在人类改造自然的过程中，目的的假定是想用作客观意义的替代品；在以前，客观意义是在哲学家的沉思凝视之下呈现的。但是，意义是不能采取工具主义的办法而创造成为一个最终“产品”、进而可能去安排适当的“手段”的。一旦意义蜕变为目的，手段和目的本身的区别就无法理解了，所有的目的因此也就蜕变成了手段。

由于出现了另外一种颇具影响力的情形——技术的大规模扩张，现代社会普遍存在的功利主义进而对历史和人文科学构成了严重影响。虽然阿伦特在这方面语焉不详，但实际上她认为，现代自然概念有两种特性，相应地，科学理论与实践也有两种特性，每一种特性都有着社会根源，阿伦特称之为现代性的两个阶段。

第一个阶段是工业革命后的机械化世界，它在社会与自然的关系中仍保持着传统的对自然的理解，即自然是有用物体的源泉。相关的人类能力是**创造者的人**的能力，他是物的工匠，对自然提供的材料进行加工整理。工业化就是劳动过程的机械化，目的是为了提高物质生产的效率，它仿效的是自然的创造过程。虽然不再是对对象的沉思性把握，但科学在理解、发动(initiation)及利用自然力以服务于物质生产方面仍然是有所限制的。

第二个阶段是从用人工过程替代自然过程向真正的发动过程转变的时期。对阿伦特来说，这代表了从制作(fabrication)向行动(action)的转变，后者是统治外部(及内部)自然的主要方式。在下一章，我将探讨人的行动能力，这是阿伦特所谓**行动的生活**中的关键要素。这里有必要提及的是，人的行动的主要特点是结果

的非预见性以及意图与结果不可避免的分裂。在以一种新的方式进入到自然中去行动时，我们就把某种非预见性引入一个领域——物理自然之中，而在现代阶段之前，这个领域相对还是可以预见的。阿伦特把行动对自然的介入与核物理的发展紧密相连，它意味着人类"第一次把自然带进了人的世界，并消除了自然元素与人的技能之间的屏障，先前所有的文明都为这种屏障所制约"[1]。正如阿伦特所说，我们已经到达这样一个阶段，"我们可以在自然——物理领域……做我们只能在历史领域做的事情……它表明，就像人在人类事务领域可以开始新的过程一样，人也可以开始自然的过程，如果没有人的干预，这种过程就不可能产生。"[2]

科学与行动之间的中介是技术。阿伦特认为，虽然科学研究的具体动机很少在于将科学发现应用到实践或实际生活之中，但现代科学事业的根本意图则完全是应用，当我们的注意力从"是什么"转向"怎么样"的问题时，这种意图就产生了。作为一项社会事业，科学有着明显的政治内涵。由于历史与自然存在关联，科学及技术的发展就不可避免地改变了我们的历史概念，因此也改变了我们对自身作为凡人的理解。现代历史和自然(科学)都有一个简明扼要的过程概念，它表明，人在这种社会发展阶段能够将统治自然与工具主义地处理人类共同事务联系起来。阿伦特对现代历史"科学"进行论述，以说明这种新科学对我们的政治观和社会观构成了广泛冲击，她还把这种情形与当代社会科学的发展联系在一起。这些科学力图"像现代物理学规定自然过程的条件那样去规

---

① 阿伦特，《历史的概念》，60页。

② 同上，58页。

定人类行为……的条件,并把人看作是彻底的自然存在,其生命过程能够像所有其他的过程一样加以控制"①。历史意识进而被视为是对自然科学的一个基本补充,因为它可以赋予人类的作为和遭遇以意义,自然科学却似乎做不到。

现代性中的自然概念经历了两重转变,历史概念也同样如此。像自然概念一样,历史概念也与工业社会所出现的要求相关。在这方面阿伦特的观点复杂而又暧昧。她认为,与后来相比,早期现代历史概念与科学的对立要尖锐得多,这并非因为思想家和历史学家有意把历史看成是与"自然"实体的合规律行为无关而相区别的领域,而是因为他们仍旧用过去的自然观来看待历史。这种观念植根于亚里士多德和中世纪那更具沉思色彩的自然科学之中,后者偏重于事实的搜集记录。现代时期所破坏的正是这种观念及其假定的形而上学基础。

换句话说,阿伦特认为,历史学家原初的自我理解落后于事件的客观进程,而只有与社会本身对时间的认识相一致,历史学家的理解从人的立场上来说才有意义。在科学家迅速获得创造自然历史之能力的世界上,历史学家却日渐丧失了说明这种发展对社会及历史自身的可能性会造成什么影响的能力。历史的形成遵循的是过时的科学,而科学本身却迅速成为历史。

随着笛卡儿式的怀疑和怀疑主义的广泛流行,历史开始向一种完全现代的(人工)过程历史转变,并且形成这样一种认识,即不管历史和自然科学表面上存在何种冲突,它们的根源和目标都是相同的。技术区分了早期和后期的现代科学概念和自然概念,也

---

① 阿伦特,《历史的概念》,59页。

区分了早期和后期的历史。阿伦特认为，这里一个至关重要的人物就是扬巴蒂斯塔·维柯。

普遍认为，维柯是现代历史概念的缔造者，阿伦特觉得这是莫大的讽刺：在她看来，维柯的著作具有特别的非历史特征。维柯之所以强调历史，并非源于人文主义的考虑，即把历史看成是实现真正的人类能力的惟一舞台，而是源于他的一个看法即感性知觉是不可信赖的，人只能认识他们自身所创造的东西。既然维柯看不到人"创造"自然的可能性，那么我们也就只能够在人类事务领域去认识真正的真理。

人只能创造历史但不能创造自然，这样的设想当然是错误的。既然维柯关心的只是创造过程，而不是历史本身所特有的东西，现代技术也就能够完全与维柯的知识观念相一致。技术不仅区分了早期和后期的现代科学观与自然观，而且奠定了历史领域和自然领域在当代合二为一的基础。

科学（或自然）与历史有着共同的根源，那就是过程概念。但在 19 世纪末和 20 世纪初，这种共同性却被有关所谓历史科学具有"独特性"的争辩掩盖了。正如阿伦特所指出的，虽然争辩双方当时各执一词，但最近几十年他们都认识到，历史中显而易见的"主观"因素在自然科学中同样突出。阿伦特在自然科学和社会科学之间看到了一种连贯性，后者"把人看作是彻底的自然存在，其生命过程能够像所有其他的过程一样加以控制"。

在阿伦特看来，过程历史意味着意义的消失，意味着把生活本身（与之相反的是那种包含了有纪念意义的作为的"好的生活"）当作人类的最高目标来颂扬。在我们的历史理解中，纯粹的时间序列获得了前所未有的尊严。那些在古人看来包含着他们存在之基

本意义(meaning)的个人事件,现在却放弃了展示的能力而屈从于包罗万象的机械论,后者是意味(significance)的惟一担当者。

这些情形何以对真正的人类能力构成巨大破坏,原因并非简单明了。阿伦特认为,历史已经成了一个抽象的决定论名词,20世纪大批的男子和妇女为它献出了生命。历史有着不可抗拒的规律,确定的、最终的目标一定会实现,这些想法都是这种历史观的产物。阿伦特由此与利奥·斯特劳斯等思想家一道对这种"历史主义"的兴起展开了攻击。①

但阿伦特攻击的不单单是现代历史主义,她并非只是把历史意识斥之为破坏性的。如果是这样,那她就与那种盲目颂扬历史"必然性"之一目了然的逻辑的做法一样犯了相同的错误。历史主义的兴起本身必须历史地对之加以理解。例如,希腊人对历史及其与自然关系的认识是借助并通过公共领域——城邦的经验而形成的。政治经验的特点与历史的具体理解相互依存,要**政治地**思考和行动,就不能不**历史地**思考和行动。

历史与政治的这种关系对阿伦特在《历史的概念》中所表达的观点来说至关重要。实际上,阿伦特根本不关心作为独特的社会探究形式的历史,她关心的是社会巨变时期政治行动的命运,以及它与其他人类经验方式之间的关系。她通过思考不断变化的历史观念提出了这些问题,因为历史意识这种说法提供了一个明确的框架,政治交往的要求得以在其中表达出来。现代历史日期的计算是以耶稣的诞生作为转折点的,这不仅是学者们想出来的一种便利的技术手段,也是日常生活的一个特征,因为它符合社会对时

① 阿伦特,《历史的概念》,79页。

间意义的崭新感受。当代历史编纂学的一个失败(也是历史的一个规定性特征)就是,它往往忽视自身的社会根基。历史基本上被看作是“精神的”,或起码是一种存在于单个历史事件之上并与之相对的事物。虽然阿伦特没有明确地把文德尔班、狄尔泰和里科尔特(Rickert)作为批评对象,但她下面的这段文字显然是有所针对的:“我们发现,历史学家们差不多在随心所欲地将各种形态施加于过去的事实上。结果,对一般‘意义’那似乎更高真实的追求不仅破坏了历史的真实性和具体性,甚至还破坏了一切历史过程那基本的真实结构,即年代学。”[1]

揭示阿伦特历史分析中的政治根源,是为了对她的观点进行澄清,否则有些东西就会显得怪异。因此,虽然现代历史意识已经开始形成,但现代性的早期阶段的特点仍然是对政治的关注,自古以来这一点都是无与伦比的。阿伦特认为,其间一个关键人物就是托马斯·霍布斯。霍布斯是最早具体提出政治领域的必要条件及要求的现代思想家之一,他的一个设想是,政治义务可以置于纯粹世俗的基础之上。正如C·B·麦克弗森、谢尔顿·沃林等指出的那样,霍布斯相信,他的机械建造物——利维坦可以保证一个和平、宽松的人类环境,因为它是根据秩序要求(通过数学运算,人类理性能够理解它)制作的。霍布斯也完全相信人只能理解他自身创造的东西。他是一个政治理论家,因为他相信,虽然政治制度绝不是不朽的,但它却是人的创造物中最稳定可靠因而也是最能够认识的东西。

---

① 阿伦特,《历史的概念》,81页。参见阿伦特的《哲学家与历史学家的狄尔泰》(“Dilthey as Philosopher and Historian”, *Partisan Review* XII/3, summer 1945),404—406页。

对阿伦特来说，正是霍布斯的这种思想昭示了现代经验的困境。他的"错误"无疑与现代时期最深层的信念相一致，这种错误在于用**制作**来解释政治**行动**，用创造（making）来解释作为（doing）。我在下一章要研究这种区分对阿伦特政治思想的意义。这里要指出的是，霍布斯对稳定持久的政治结构的探求不无讽刺地反映了他对世界本身、对人类制度、实践及规范领域之持久性的怀疑。他认为对这种世界的信奉是和古人那名誉扫地的形而上学相联系的（这就是霍布斯很少关心政治形式本身并对它们进行规范性评价的原因，而在古典思想中，这些都是非常重要的内容。这一点在他众所周知的把"僭主统治"作为没有科学依据的概念加以摒弃的做法中尤为明显。政治形式缺少独立的"客观性"，它们完全依赖于根据契约创造它们的个体的主观意图。概而言之，霍布斯是克劳德·勒福尔所说的反面的政治哲学家）。在阿伦特看来，霍布斯是政治的，他的思想预告了政治的衰落和作为过程的历史的兴起。她认为，人类事务领域世俗化的真正意思是："不管个体在作为一个教徒时他相信什么，在作为一个公民时，他是按照人必然死亡的假设去立身处世的。"①新的对必死性的认识是和基督教的信仰相违背的，后者相信，个体生命在必有一死的世界上具有永恒性。这种新的认识激发人们去重新发现古人，因为先民的全部文化恰好是建立在相反的假设基础上的。可是，人们已经不再能够接近那种既源自这种假设又产生这种假设的真正的政治经验了，生命和世界都被看作是终有一死的。

---

① 阿伦特，《历史的概念》，73页。

希腊人的制作概念和对政治的理解是以这样的假设为基础的:对现世之持久的主要威胁来自外部,那便是物理自然中的基本力量和像自然物一样行事的蛮族。霍布斯的注意力却不在这里。他认为,对政治稳定性的主要威胁来自内部。这种看法并非简单地指出内战的危险,虽然他确实认为这是很重要的,它还指要注意控制人类个体(他/她)冲突的根源,这种控制是必要的,而人类对之进行控制的能力也刚刚被发现。霍布斯认为,既然新科学逐步能够控制外在的自然,那么它在管理人的本性方面更能够获得成功。

霍布斯能够沿着这条道路走下去,因为他虽然怀疑世界的持久性,但却不怀疑人的欲望、抱负、特别是追求自我保护的持久性。在阿伦特看来,尽管霍布斯的政治哲学对古典形而上学抱有敌意,但它却是非现世的(unworldly)和主观主义的。它招致了意义的虚无,为"创造"历史这一观念的萌生推波助澜,并为创造者提供了指导性的方式或形态,而历史叙事就是种种形态或方式的逻辑载体。

阿伦特认为,最清楚地认识到这种意义上的历史之后果的现代思想家是伊曼努尔·康德。在阿伦特看来,康德发现历史"可悲的随意性"(melancholy haphazardness)可以通过下列方式得到补救,即把每一个历史偶发事件与一个隐秘的意图相连,后者是"理性的导线",它影响着现世活动。人们可以把作为普遍目的之载体意义上的历史与对政治行动的理解整合起来,从而克服霍布斯在阐述政治义务时所隐含的那种观点,即尘世的事件、因此政治是无意义的。

但康德对历史的态度是暧昧的,因为他不能满意地回答这样一个问题:为什么先辈们仅仅为了后代就愿意劳作?阿伦特认为

这种困境是不可避免的。它表明历史解释和历史意识都有局限性，也表明霍布斯及他之后的政治思想最终是自相矛盾的。创造代替行动（作为），这暗示着它与人所发动的事件或偶发事件在前因后果方面纯粹是一种外部关系。易言之，它暗示着"在对处境进行深入分析时，理论已经丧失了解释权，必须实践地去把握……"①也就是说，人失去了与他的行动结果之间的一种积极能动的联系，后者获得了独立自在的生命，人无法看到他们反映到社会生活中的意图与目标。

阿伦特认为，解释的丧失就是无意义。既然过程历史"显示了与行动独特而激动人心的相似性"，那么在概念思维与实际经验两个层面上，它都可以作为真正政治的替代品。但历史的现代用法并没有将它作为政治的替代物来对待，而是作为一种其不可预见性和不可靠性已经长期遭到哲学家猛烈抨击的政治的替代物来看待的。因此，历史"至少赋予了往事的记录以尘世的不朽性，这种不朽性是现代时期所必然渴望、但行动的人却不敢期求于后代的东西"②。现代历史本身既包含着与行动的亲和力又包含着一种反动。过程历史的双重特点使得它既包含真理又包含谬误，它既能揭示人类经验的本性，同时又能够掩盖这种本性。

现代历史综合了行动与制作，它"一方面根据过程来思考，另一方面又确信我只能理解我自己创造的东西……"③现代历史意

---

① J·哈贝马斯，《古典政治学说》("The Classical Doctrine of Politics", in *Theory and Practice*, trans. J. Viertel, Boston: Beacon Press, 1973)，44—45 页。

② 阿伦特，《历史的概念》，85—86 页。

③ 同上，88 页。

识和经验的困境也就随之而来，它反映了人创造规范、实践和制度（阿伦特称之为人类技艺的扩充）的能力，但又认为它们是从它们无法控制的、自然一般的过程中获得意义的。在这种情况下，单个的、偶发的事件就失去了独特性。但令人啼笑皆非的是，这些事件也不能从它们以为是其组成部分的历史过程中获得广泛的、令人信服的意味。结果便是无意义，它"源于这样一种认识，我可以选择去做我想做的任何事情，结果总是会有某种'意义'的"[1]。但这样的意义是虚假的，因为它缺乏真正的意义所必备的属性，即从个别来阐明一般。

面对这种情形，当代哲学家如理查德·罗蒂、让-弗朗索瓦·利奥塔和雅克·德里达等都觉得，没有特别的理由要在这个问题上浪费精力。人们能够并且确实将他们喜欢的意义赋予了他们的处境（同时他们的思考与行动也受"传统"或"语言游戏"的限制），这表明了人的创造力和在对付社会及自然世界方式上的多样性。像阿伦特这样的哲学家所认识到的意义的"危机"实际上是一种哲学的危机，这种哲学寻求终极的基础和绝对可靠的知识，它误人歧途，所以始终笼罩着失败的阴云。[2] 现代"历史主义"让我们认识到，我们的信仰与实践植根于形形色色、不可通约的生活形式之中，它们有失偏颇是难免的。我们平常的政治困境，20 世纪骇人听闻的政治恐怖，并不是（总体）理性危机的产物。相反，正

① 阿伦特，《历史的概念》，88 页。

② 参见 A·梅吉尔的《海德格尔与理论政治学危机》（A·Megill, "Martin Heidegger and the Metapolitics of Crisis", in J. S. Nelson ed., *What Should Political Theory Be Now?* Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1983, pp. 264—324）。

是在企图将一种生活形式作为正确的形式强加于不可化简的、多样可能性的人类社会的时候，才出现了政治的困境和恐怖。不管是科学理性的忠实信徒，还是对工具理性进行辩证批评的鼓吹者，哲学家们都必须抛弃一种傲慢的假设，即他们是认识主张之合法性的仲裁人。人们所知、所说以及所做的一切要比哲学家允许的多得多，现在该是哲学家们促进"社团交往"(奥克肖特语)的时候了，人们正是通过它去满足和追求他们各自不同的需要和目标的。①

这些"后现代"的或"后结构主义"的思潮在许多方面重复的正是阿伦特所关心的东西。② 但阿伦特没有否定从一个适当的人类存在的角度去评价"生活形式"的可能性和好处，她不仅承认生活存在着多种选择，可以对它们进行道德评价，而且还认为可以**在历史本身的范围内**对此作出判断。她的一个关键观点是：即使单个

---

① "社会纽带只是一种语言学的说法，它并非由一股线编织而成，至少两种(实际上数量是不确定的)遵守不同规则的语言游戏的交叉才构成社会纽带……我们也许会对这种支离破碎的情形表示悲观：没有人能够懂得这所有的语言，他们没有一个普遍性的元语言，系统主体前途暗淡，解放目标与科学无关，我们全都陷身于各种学科知识之中，博学的学者变成了科学家，研究任务逐渐缩小且分工很细，没有人能够进行总体上的把握。思辨或人文主义哲学被迫放弃其合法性职责，这说明为何哲学一旦坚持声称具有这种功能就会面临危机，以及为何它被贬低到逻辑系统或思想史研究的地步，在这里，它的功能才有用武之地。"J·F·利奥塔，《后现代状态：关于知识的报告》(J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)，41页。

② 虽然这不是一种普遍的看法。参见梅吉尔相关引文。

的事件已经失去了真正的意义，某种意义也会在历史过程中生成。换句话说，历史中有一种理性在起作用。就像我们将要明白的那样，阿伦特认为，极权主义的一个突出特征是，在置身危险境地中的人看来，总国家的制度具有一种"合理性"。①

从阿伦特的描述所提供的一个立场来看，后现代主义对哲学的批评犯了一个具有讽刺性的错误：尽管它有历史主义的思想，但其历史性却不足。它不由自主地假想存在一个所谓声名狼藉的综合理性，这个综合理性提供了生活形式或类似的应对方式。一旦写下或说到"生活"、"应对"这样的字眼，实际上已经假想了某种秩序的存在。可是后现代思想并不能证明自身的这种假想，它受到了非政治主义或反政治主义的有害影响。②

阿伦特与当代思想的这种关系使得我们更加清楚地看出她对过程历史的批判。阿伦特认为，过程概念含有历史主义的一个假定，即每一个发生的事件都没有独立的地位，它与更大的有意图的

---

① 这是《极权主义的起源》的一个主题。参见第四章。

② 有关这个问题，可参见P·迪尤斯的《解体的逻各斯》(P. Dews, *Logics of Disintegration*, London: Verso, 1987)；J·基恩的《民主、意识形态与相对主义》(J. Keane, "Democracy, Ideology, Relativism", in his *Democracy and Civil Society*, London and New York: Verso, 1988)，特别是23页以后；D·凯尔纳的《社会理论的后现代主义：挑战与问题》(D. Kellner, "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", *Theory, Culture and Society* vol. 5, nos2—3, June 1988, pp. 239—269)。有关理查德·罗蒂观点的论述，请参见R·科迈的《打断谈话：漫谈罗蒂》(R. Comay, "Interrupting tbe Conversation: Notes on Rorty", *Telos* vol. 19, no. 3, fall 1986, pp. 119 -130)；另参见G·沃恩克的《伽达默尔：解释学、传统与理性》(G. Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987)，第五章。

现世活动有关。不过，她的"宏大叙事"（借用后现代主义者的说法）并不寻求从明显外在于历史的立场获得支撑。她对批评界以"世界的祛魅"、"人的异化"等说法为基础来论述现代性的做法并加以否定，认为这些观点既空洞又抽象，它会导致对过去的无端美化，等等。① 换句话说，针对目前的情形，阿伦特的观点认为，哲学与后现代主义批评之间的相同点超过了它们的分歧。它们都未加批判地接受了过程这个概念，但出人意料的是，这种接受既忽视了过程性思考的重要性，也忽视了作为其基础的经验的重要性。社会及政治思考的"现代"传统贬低了个别的价值，它使个别屈从于其必然性只有（历史）哲学家才能理解的一般。后现代主义所要拯救的是个别，但又把个别看作是有着同样的必然性、并且同样毋庸置疑的一般。他们都没有提出现代处境对公共生活的影响问题，更没有考虑个别是如何成为个别的、个别是如何被编织到生活经验的基本组织中去的等问题。

这说明，阿伦特的过程研究有很重要的内容，但阿伦特却没有明确地展开。也许并不是过程不再有可取之处，而是人和他的创造物之间的关系成了问题；在这种情况下，随着现代怀疑主义和科学的兴起，"想想我们在做什么"就变得困难了。过程本身也许实际上是真正的公共生活的一个基本要素；虽然阿伦特没有明确地认识到过程的这种重要性，但她知道，作为真正政治的核心要素，行动首先能够发动并干扰过程。过程思考提出了人的创造力问题，但对现代和后现代主义来说，这并不是一个问题。正是对这个问题的关注决定了阿伦特要和卡尔·马克思相遇。

① 阿伦特，《历史的概念》，63—64 页。

3

既然这样，阿伦特对过程历史的批判就不是简简单单的否定，她试图在人类能力与目标的那不断变化的历史长河中去对它进行追根溯源。她的见解的复杂性说明她的政治思想所引发的都是最为棘手的问题。这就涉及到她的论述与现代西方社会主流政治价值体系之间的关系问题。阿伦特真正的政治立场是什么？她是右派还是左派？是保守分子还是激进分子？

阿伦特本人是回避这些说法的，她认为它们不过是思想活动的苍白替代品。但是，阿伦特与这些问题是密切相关的，即使仅仅因为这些问题表明，以意识形态为基础的有关基本政治价值的描述是有局限的，也就是说，这些描述是以对世界教条式的、未经质疑的假设为基础的。更重要的是，阿伦特对其思想在导致各种对立的意识形态过程中发挥了关键作用的那些思想家非常关注，无数的人们正是用这些思想来理解他们的集体生活的。她透过自身观点的三棱镜来看待这些思想，这种方式可以使那些长期认为已经借助某个意识形态标签做了回答、或者从来就没有认真对待的问题重新成为问题。

阿伦特对卡尔·马克思的分析尤其如此。我前面说过，阿伦特的政治理论与广义上的左派立场最为一致，在她看来，马克思是最重要的现代政治思想家。这两个论断当然是相互联系的，谈到西方社会类型中的左派（也逐渐包括非西方社会），就不免要听命于马克思的遗产。阿伦特虽然不是一个马克思主义者，但在批判马克思时她还是承认，他对现代资本主义社会的分析的核心部分

在描述上是准确的，她所质疑的是他从中引出的结论。由于人的身份具有规范性内容，而社会现象在很大程度上是由其之于人的规范性意义构成的，因此无论对阿伦特还是马克思来说，都不可能做到"纯客观"地分析社会现象。所以，**描述性**契约(descriptive agreement)起码会带有一定的**评价性**契约(evaluative agreement)的色彩。

我认为，契约的这一方面关系到现代人创造力的命运、它所采取的形式以及人和创造物发生关系的方式等。阿伦特和马克思都对人的创造力已经失去控制并有吞没我们的危险表示忧虑。换句话说，他们都提出了异化问题：人与他的能力以及这些能力作用的结果之间的分离。但是，在阿伦特看来，马克思关心的只是人**自身**的异化，人与他的生产能力和为了生理需要而创造的成果之间的分离；现代时期的特征却是**世界**的异化，即与永恒客体包括制度和实践的分离，正是后者给了凡人永久的家园。阿伦特认为，马克思对人需要重申自己的类特点即类本质的强调，与过程历史的胜利相辅相成。在过程历史中，类本质的诸构成——也就是人本身——是可以互换的，因而也就是可有可无的。类本质是多样性的对立面。在多样性看来，只有存在差别，我们才真正是相同的人。要实现多样性，需要的是一个世界，而不是社会化生产的领域。

因此阿伦特认为，马克思为现代时期的问题所提供的解决办法本身就是这个问题的一部分。在她看来，她和马克思都是激进的，他们都想追究现代处境的根源。但马克思基本上接受了现代处境得以展开的方式，阿伦特则整个地加以怀疑，尽管她也承认，我们不得不在这个框架中生活、思考和行动。

阿伦特与马克思的相遇有着重要意义，不仅因为这种相遇表

明马克思对她的政治思想有很大影响，而且它还使阿伦特自身的观点变得更加明晰。阿伦特认为，过程历史的兴起影响了人的创造力，从而导致现代社会丧失或缺乏某些东西，她与马克思的相遇也有助于澄清此类问题。

在《历史的概念》一文中，阿伦特指出，马克思"是站在现代时期早期热心于政治、后期专心于历史之间的分水岭上的最后一位思想家"①。马克思的思想反映了他在历史问题上的暧昧态度，他企图把行动的理论与基本属于沉思性质的历史哲学进行嫁接，这未免自相矛盾。阿伦特在他的著作中发现，马克思有一种异常明确、一以贯之的意图——使意义的生产成为人在历史中行动的具体目标。与那些将历史看作是虚构的人不同，马克思始终认为，如果历史真是"创造"出来的，那创造过程就必定有终点，它是历史的终点。在对与政治命运密切相关的现代历史进行分析时，阿伦特发现，马克思的著作是对历史留给我们的全部矛盾的体现和总结。

阿伦特的马克思研究核心是对劳动及其在现代社会之作用的批判。劳动作为行动的生活的一个首要因素，它与为满足生理需要而从事的生产相关，用阿伦特的话说，它与生命自身的要求相关。劳动是所有历史、社会环境中的人类生活的一个方面，尤其在现代环境中，劳动的特点阐明了作为日常经验的历史的意义。阿伦特认为，现代历史意识的产生是和她所说的"劳动社会"的出现相吻合的，这种情形并非偶然。为了满足生命需要，劳动社会正不断放任自己无限制地去扩大物质生产。因为马克思既谈到了历史

---

① 阿伦特，《历史的概念》，81页。

也论述了劳动，同时又涉及到了它们的存在论意义，所以阿伦特认为他对现代政治思想是至关重要的。

阿伦特在《人类的境况》中对劳动的论述主要是围绕对马克思的分析而展开的。由于她的观点容易引起争议，因此要阐明它们就必须明确两点：第一，正如已经指出的那样，阿伦特对马克思的观点绝不仅仅是否定了之。她认为马克思忠实地描绘了现代社会的主要趋势，他描绘的全面性或真实性是不容怀疑的。例如，劳动价值理论就是对现代社会经验之特点的正确概括。

第二，她既没有否认历史或历史意识是人存在的基本要素，也没有否认劳动的这一属性。问题是它们各自在人的不同社会存在方面的某种"平衡"，以及这种平衡在现代社会是否已经发生倾斜。换句话说，她的观点有着本体论特征，它要求我们为了实现某种目标必须要对社会的某种发展变化进行意义评估。这就使得阿伦特的分析与马克思本人所关心的内容既相区别又具有明显的联系。同时，在批判现代时期的劳动这一突出问题时，她并没有攻击从事劳动的人，这一点也很清楚。阿伦特没有对高级资本主义社会或社会主义社会的工人阶级作一种居高临下的斥责，相反，她对工人阶级在现代欧洲历史上所发挥的政治作用却有积极的评价，这种作用与理论上所谓历史"使命"肩负者的作用是不同的。① 比较准确的理解是，阿伦特对劳动、对马克思的批判不是保守主义的，而至少可能是激进的。

---

① 阿伦特，《极权主义的起源》第二版（*The Origins of Totalitarianism*, second edn.Cleveland and New York: Meridian Books, 1958），31 页以后。

在阿伦特看来，在将劳动问题置于其政治思想中心的现代思想家中，惟有马克思最彻底地探明了围绕生命本身的简单再生产来组织社会的含义。马克思对"生产性"劳动和"非生产性"劳动作了区分，阿伦特从中发现，他最清楚不过地承认，一种特殊"类型"的人——**劳动的动物**(animal laborans)，即生产动物——已经崛起。**劳动的动物**的生产力，他创造更大量直接消费品的能力，是劳动的地位在现代得以提升的基础。这种生产力"不在任何劳动成品之中，而是在人的'力量'之中，人在生产了自己的生存手段后其精力并没有耗尽，它还能够生产'剩余'，也就是说能够生产比自身'再生产'需要多得多的东西"①。

与马克思一样，阿伦特承认，劳动地位的提升具有重要的社会含义和政治含义。她特别接受了马克思的一个观点，即剩余劳动力是社会再生产的关键要素。阿伦特赞成以下说法：剩余劳动力给那些不从事直接生产的人提供了生存手段，使用这种劳动力需要一种剥夺机制(mechanism of expropriation)——在现代时期，那就是资本主义私有财产。

阿伦特所拒绝接受的是马克思从这些假设中引出的结论。马克思把资本主义看作是实现自由社会的历史进程中必不可少的阶段，他认为资本主义是未来富裕的基础，因此对资本主义经济的核心——积累过程非常赞赏。正是在这一点上，阿伦特与马克思分道扬镳。阿伦特认为，在为资本主义的积累辩护时，马克思实际上并不是在完善未来自由的条件，而是在进一步破坏自由的任何可能性。因为在阿伦特看来，劳动最终是以

---

① 阿伦特，《人类的境况》，88页。

身体的必然性及其要求为基础的，与虚假的历史必然性不同，劳动的必然性是真实、迫切和持久的。但与历史必然性一样，劳动的必然性要求也必须服从，只有在满足了它的要求之后才可能从事“自由”活动。

像马克思一样，对阿伦特来说，这里的问题是如何处理劳动的必然性要求以缩小它在人类事务中的影响范围。阿伦特坚持认为，马克思那“社会化的人”的观点增强而非削弱了必然性对人类社会生活的控制。阿伦特认为，社会主义根本没有对作为资本主义社会特征的劳动崇拜以及随之而来的不自由进行批判，相反它使之臻于完美。阿伦特的这种观点让人想起了马克斯·韦伯。在阿伦特眼里，资本主义和社会主义都是剥夺性的社会制度，它们都没有在世界上给人一个稳定的位置去行动。它们虽然没有彻底消灭自由，但却削弱了自由的可能性，因为我们只有努力从必然性中解放出来才能赢得自由，而这种努力从来都没有彻底成功过。①

马克思从未想要与自由为敌，但他却抵挡不住必然性的诱惑，因为他犯了一个关键性的错误：他模糊了工作与劳动的界限。阿伦特认为，工作是现世的，也就是说，工作创造了人类技艺和文化的扩充物，宽泛地说，创造了我们在尘世上的“家”。劳动则相反，它“实际上是最自然、最少现世性的人类活动”②。但马克思却认为劳动是建设世界的根本性活动。这样他就陷于一种根本的矛盾之中，这导致他认为，社会主义革命的任务不是解放

---

① 阿伦特，《人类的境况》，121 页。

② 同上，101 页。

劳动阶级，而是要从劳动中获得解放，因为“自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始……”①。

不过，按照马克思的说法，从劳动中解放出来就是从必然性中解放出来。这样，**劳动的动物**、生命本身的巨大生产力将成为不可能。而在阿伦特看来，认识并赞美这种生产力是马克思的一个根本点。抛弃这一点就将丧失从根本上把握现代情形的能力，而马克思的这种能力是其他现代思想家所无法比拟的。

正如阿伦特所看到的，马克思始终把人定义为**劳动的动物**，并认为劳动是最有人的特征的活动。但他又说，无阶级的社会将使劳动力彻底成为不需要。因此他最终徘徊于“生产性的奴役和非生产性的自由的痛苦选择”②中。最终，马克思对富裕和必然性的赞美胜过了对自由的关心。

换句话说，马克思没有能够认识到，消灭必然性就意味着消灭了人与自然之间的新陈代谢，意味着我们不仅仅从生产中“解放”出来，也从消费中解放出来，而后者是生命的条件。随着自动化程度的不断扩展，阿伦特发现没有劳动（而不是没有消费）的生活的乌托邦梦想是有可能实现的，问题只是如何保证有足够的机会发挥我们的生理能量，以维持消费的能力。

阿伦特认为，正是在这个问题上马克思犯了最严重的错误，他抱着“一种机械论哲学的幻想，认为劳动力和其他一切能量一样永

---

① 卡尔·马克思，《资本论》，第三卷，783 页；转引自阿伦特《人类的境况》，104 页。（中文见《资本论》第三卷，926 页。——译者注）

② 阿伦特，《人类的境况》，105 页。

远不会消失，如果它没有在艰苦的生命活动中消耗掉，就会自动地滋养其他‘更高级的’活动”①。既然我们永远不能摆脱必然性，它就会重新表现为我们消费欲望无休无止的膨胀，直到生命过程吞噬所有代表世界的“不自然的”要求的东西为止。这样生命过程就是徒劳的，它没有留下任何持久的东西，我们不能克服这种徒劳，只有用消费社会眩目的富足来遮掩它。

劳动的动物的胜利最终充满了嘲讽：一方面，消费活动是劳动社会中很容易看得见的活动；另一方面，消费活动的基础又建立在“生理过程那绝对甚至难以忍受的私性经验之上，生命借此而自我表露……”②。劳动和消费的世界是一个私人的世界。由于缺少一个共同世界，劳动社会就不能够支持真正的政治。就像日渐变成消耗型经济的那些对象仅仅存在于生产时刻一样，**劳动的动物**的活动也几乎没有留下什么值得记忆、以在叙事形式中保存的踪迹。因此，劳动社会就会既不属于政治也不属于历史。每一个人都生活在永恒的当下，受人与自然之间新陈代谢的循环律的支配；一切事物始终如一，不会出现任何新生事物。

因为马克思当然地认为他的理论既是政治的也是历史的，所以阿伦特实际上的意思是说，他迫于自身的理论逻辑而否定了他最深刻的信念，以至于他竟“带着毫无道理的欢欣”去预言公共领域的“消亡”。③ 不过，马克思的弱点又是他最大的长处。他关于社会人性的理想显然不是空想，它清楚地揭示了现代工业社会的

---

① 阿伦特，《人类的境况》，133 页。

② 同上，117 页。

③ 同上。

一个隐匿的要求。这个要求不是别的，就是"穷人和一贫如洗者多少年的梦。作为一个梦，它魅力无穷；一朝变为现实，也就成了愚人的天堂"①。

阿伦特对马克思的解释是有争议的，更是独辟蹊径的。她的论述存在不少问题：第一，马克思的初衷是把劳动价值理论的运用范围严格限定在资本主义社会中；第二，他对"生产性"和"非生产性"劳动的区分（阿伦特认为这根源于马克思对劳动过程的所谓赞美）只是与这种劳动是否有助于产生剩余价值交换问题相关；最后，马克思的著作清楚地表明，阿伦特所说的劳动在马克思那里是归为异化劳动的，这是社会生产组织的一种特殊历史形式，马克思认为它会为历史所超越。简而言之，阿伦特没有充分考虑到，马克思所关心的异化并不是自我的异化，无论如何他似乎已经把这种概念作为资产阶级意识形态的一个要素而抛弃掉了，他实际上关心的是作为人的力量发挥之舞台的世界的异化。易言之，阿伦特没有认识到马克思对促进她所特别关心的自由行动之可能性的愿望。从这方面而看，阿伦特不无讽刺地与"正统的"或"科学的"马克思主义者走到了一起。在她及他们看来，马克思是历史必然"规律"的决定论的捍卫者。

然而，最近有关马克思的批判的主题却与阿伦特有着惊人的相似。那些从广义的社会主义观点出发而展开的批评指责马克思对人的能动性和选择不够敏感，说他有"生产主义"（productivism）

---

① 阿伦特，《人类的境况》，133 页

倾向，他的所谓革命科学甚至包含着潜在的实证主义。[1] 那些仍致力于激进的政治和社会变革主张、但又对马克思的方案之当代价值产生怀疑的人，则重申了阿伦特对（“充分就业的”）劳动社会中存在之本质、甚至制度环境的怀疑。他们指出，按照马克思的阶级学说无法充分地理解社会分层和政治冲突模式。[2] 不管立场如何，这些分析都显示出对类似于阿伦特的那种规范性政治理论问题的关心。

鉴于当代的政治和知识气候，人们不免怀疑，对阿伦特的马克思批评进行论述是否还有现实意义？新保守主义近来差不多四处开花，英国和北美尤为突出；在这种背景下，各种激进的方案在许多人的行为和观点中都表现得缺乏稳固的社会根基，马克思的社会变革观就更不用说了。马克思主义是一种真正的“宏大叙事”或总体化观点，它在主流知识圈内显得特别不合时尚。

---

① 可参见J·鲍德里亚的《生产之镜》(J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, trans. M. Poster, St Louis, Mo.: Telos Press, 1975)、J·科恩的《阶级与市民社会：马克思主义批判理论的局限》(J. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1982)及A·韦尔默的《社会批判理论》(A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans. J. Cumming, New York: Seabury Press, 1974)。

② 可参见A·戈兹的《永别了，工人阶级》(A. Gorz, *Farewell to the Working Class*, trans. M. Sonenscher, Boston: South End Press, 1982)、J·基恩与J·欧文斯的《充分就业以后》(J. Keane and J. Owens, *After Full Employment*, London: Hutchinson, 1986)、C·莫费与C·拉克劳的《霸权与社会主义策略》(C. Mouffe and C. Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985)。当然这两股批评潮流绝非相互排斥，有关它们共同点的重要研究，请参见S·鲍尔斯和H·金提斯的《民主与资本主义》(S. Bowles and H. Gintis, *Democracy and Capitalism*, New York: Basic Books, 1986)。

尽管如此，作为一种探索当代意义的方式，将阿伦特的著作与马克思的遗产联系在一起，这样做仍然很有价值。撇开马克思对阿伦特的巨大影响，我们有许多理由这样做。首先，在西方资本主义民主国家，新保守主义的经济政策和社会政策实际上已经出现。这预示着，随着雇员及社会边缘群体的生活水平受到威胁，"过时的"经济上的阶级冲突将重新出现。其次，近来东欧的局势有所发展。具有讽刺意味的是，这些发展让人们注意到这些社会的统治性的、不平等的结构，它暴露出了曾在其中发挥了很大作用的马克思主义遗产的实质。最后，一种可以叫做政治话语解释学的学科需要不断与马克思的思想打交道，因为"右派"和"左派"都继续用受到马克思遗产影响的概念术语（例如"反社会主义"、"无工作无阶级"等）来界定自身。虽然传统马克思主义当中的那些具有启示录色彩和虚假的乌托邦色彩的主张已经遭到历史发展的破坏，但马克思主义的主体仍被看作是透视当代政治形势的丰富的理论源泉。

因此，我要集中讨论一个具体问题，它既跟阿伦特和马克思可能共同持有的立场相关，也跟在当代工业民主国家和苏联模式的社会里发生的政治反抗运动所关心的问题相关，那就是人的需要问题。

不管阿伦特如何批评马克思，后者对现代社会的批判都给了她很大影响。阿伦特对过程概念在政治和历史思想中日趋主要的作用所做的精当描述，清楚地显示了这一点。阿伦特认为，过程概念之所以能发挥这种作用，主要是由于17世纪以后的理论家希望能够解释在注重市场的社会里财富积累的迅速增长问题。对思想家来说，按照生命过程来理解财富的生产很自然，因为在人类的所有活动中，"惟有劳动（而不是行动或工作）永无止境，它自动地追随着生命向前发展，并

与有意的决定或有意义的人类目的无关。"[1]在这里,阿伦特也许是不自觉地揭示了生命过程与资本主义劳动过程所共有的一个要素:人们表面上也不能去服从人有意的指导和控制。

马克思及其最杰出的追随者——其中卢卡奇和法兰克福学派最著名——非常关注社会再生产过程中的人们所进行的合理控制问题。他们发现,劳动过程日益复杂的合理化是在非理性的动机和目标的支配下产生的,社会冲突和统治影响并刺激这些动机和目标。阿伦特并没有觉得这种理论观点很适合自己,但她似乎注意到了合理性问题。她对劳动与工作的区分看来最终依赖于这一观点,即制作实际上植根于制作者的创造性想像,制作者能够使他或她改变自然材料的努力服从预定模式的要求,这种制作在他或她仍是其中一分子的自然过程上打上了人的意识烙印。阿伦特知道,无论是在政治思想还是在日常生活中,我们都没有正确地区分劳动和工作;她承认,意识与无意识相互转变的界限是历史地变化着的,在特定环境下很难区分它们。[2] 尽管如此,她仍坚持要做出这种区分,并认为这是马克思和她之间无法弥合的分歧之所在,不管他们之间有多少共同点。

阿伦特认为马克思是最杰出的劳动过程理论家,因为她发现马克思准确而又出色地描绘了这个过程并给予了根本的赞同。劳动过程本身并不"坏",但由于会对它产生误解,因而有必要明确以下一点,即劳动是必不可少的,因为人的劳动状态才是生命。阿伦特不愿意把劳动看作是不值得人去从事的活动而加以否定,事实上,她认为正是马克思才确立了这种非人的目标。我们也许不仅

---

① 阿伦特,《人类的境况》,105—106 页。

② 同上,79- 80 页。

仅是劳动的动物,但我们也是劳动的动物。我们受着必然性的约束,如果我们想通过建立现世的技艺去超越必然性,就必须要意识到这一点。就像她担心历史主义会影响我们对我们真正的历史性的认识一样,阿伦特也担心人会“忘记”必然性的要求以及献身于这种必然性的生命的徒劳。这增强了她对工业社会追求富裕的忧虑。人需要劳动,但当人所做的一切都只是劳动时,或者当他的全部活动都只是在为生命过程服务时,人就不能理解什么是劳动了。

因此,与马克思相比,阿伦特对资本主义的批判更加尖锐、无情。与马克思不同,在阿伦特看来,资本扩张过程不存在什么“文明阶段”,社会主义企图挽救人的经验,但它注定要失败,因为资本主义无可救药。①

现在就可以明白过程历史何以对实际经验具有极大的破坏性。过程历史把劳动的无名性扩大到了那其中讲述故事的能力显得非常重要的惟一的领域。此外,在交换价值的层面下也不会埋藏什么可以通过革命性地改变生产关系而重见天日的故事,也没有什么会揭示光荣的、真正的人类能力的故事。阿伦特不会给马

---

① “我不像马克思那样对资本主义满腔热情。翻开《共产党宣言》,头几页就是对资本主义闻所未闻的赞美,而且还是在资本主义已经遭到尤其是来自所谓右翼的尖锐抨击的时候……当然,在17、18、19世纪,残酷的资本主义也是横扫一切的。如果你读到马克思对资本主义的伟大赞美,你必须记住这一点。这个制度最骇人听闻的后果就围绕在他的身边,可他还认为它是一项伟大事业。当然,他是一个黑格尔主义者,他相信否定的力量。可是如果这种否定的、反面的力量就是其他人的大灾难,我就不愿意相信它。”阿伦特,《论汉娜·阿伦特》,见前引著作,334—335页。

克思所谓的人类前历史的终结带来希望。劳动的沉默和徒劳只能培育进一步的、更深的沉默，直到驱使劳动过程的那个必然性本身的声音归于沉寂为止。阿伦特之所以最坚决地反对过程历史，是因为，过程历史除了过程外没有任何目标。

阿伦特的这种分析有着丰富的本体论内涵。当劳动过程获得胜利时，人的可能性领域就会失去某种东西。既然劳动无处不在，人们就未免感到奇怪，何以还会有迹象证明存在着其他有意义的人类活动、包括反思劳动过程本身局限的能力。事实上，阿伦特还是留有许多余地的：不仅行动和工作在当代社会保持着虽不甚稳固但却深厚的根基，而且她对作为一方的劳动和作为另一方的工作与行动的区分也不像表面上的那样绝对。

阿伦特诠释马克思时的最大困难可能是在这里：为了与自己的理论主张前后一致，阿伦特不愿意承认劳动能够表达工作的自觉意图或多样性特征。阿伦特注意到，马克思是根据引导着劳动者的那种丰富想像来区分人和动物的生产活动的。但她认为，马克思在这里“说的不再是劳动，而是他并不关心的工作。对此最有力的证明就是，那表面上十分重要的要素‘想像’在他的劳动理论中根本派不上用场”①。阿伦特的这个结论并不可靠。马克思对资本主义生产及私有财产导致人性沦丧，尤其对它们喜欢将人的活动偷偷转变为纯粹的动物性功能并有系统地使人心智愚钝等方面进行了批判②，这更说明阿伦特的结论是有失偏颇的。马克思的这些观点明显影响了阿伦

---

① 阿伦特，《人类的境况》，99页。

② 这当然是马克思《1844年经济学哲学手稿》的中心思想。

特，她的论述前提与马克思是相同的，可她为什么要把一个自己绝不会得出的结论强加于马克思呢？换句话说，为什么她要把一个似乎与马克思的观点相违背的观点强加于马克思呢？答案恰恰取决于人的需要问题。

关于马克思著作中的需要问题的研究，近来出现了一些重要成果，虽然比之于新近政治和知识的发展（社会主义的危机，新保守主义的出现，后现代主义理论的崛起），这些成果未免有些失色。① 全面讨论它们不是本书的目的，不过可以概括其基本观

---

① 可参见 A·赫勒的《马克思的需要理论》(A. Heller, *The Theory of Need in Marx*, London: Allison and Busby, 1976), W·莱斯的《满足的限制》(W. Leiss, *The Limits to Satisfaction*, revised edition, Toronto: University of Toronto Press, 1976)及论文《马克思与麦克弗森》("Marx and Macpherson: Need, Utilities and Self Development", in A. Kontos ed., *Power, Possessions, and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press, 1979, pp. 119—138), C·B·麦克弗森的《需要与欲望：本体论问题还是历史问题?》("Needs and Wants: An Ontological or Historical Problem?", in R. Fitzgerald ed., *Human Needs and Politics*, Sydney, Australia: Macmillan, 1977, pp. 26—35)。最近把马克思与阿伦特有关这个问题的论述联系起来加以研究的著作是 S·本哈比勃的《批判、标准与乌托邦》(S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986)。南希·弗雷泽把需要问题与对当代女性主义理论的透视联系在一起，参见她的《围绕需要而战》(Nancy Fraser, "Struggle over Needs: Outline for a Socialist Feminist Theory of Late Capitalist Political Culture", in her *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. 161—187)。弗雷泽承认女性主义在洞察概念(包括各种"真""假"需要说)之可疑性方面发挥了重要作用，但她坚持认为，我们能够在何者是对需要的"较好"解释、何者是"较坏"的解释之间做出区分，这是致力于社会变革的政治理论的一个要素。

点。它们认为，马克思的思想的真正根本的核心，它与当代政治所能发生关联的基础，并不表现为他对资本主义结构的条分缕析，而表现在他以下一些高度独创性的论述上：我们的感官欲望，我们的需要，是通过我们对外在自然的占有而形成和变化的；资本主义社会解放了巨大的生产力，在这个社会，人的生产活动与人的本性之间的密切关系第一次变得非常明显；因此，一旦资本主义市场关系强加在需要的自由发展之上的枷锁被解除，男子和妇女立即或不久就能自由、自主、自觉地去表达他们的欲望与意图。资本主义扩大了需要的可能领域却又阻挠着它们的实现，这种矛盾使得它既充满活力又具有不稳定性，并导致它最终会为社会主义所取代。

马克思对需要的论述清楚地表明，资本主义的再生产不仅是经济的，也是社会的、政治的和文化的，不能简单地通过改变阶级的经济关系而彻底改变资本主义。需要的批判理论既阐明了彻底的社会及政治变革的艰难程度，也解释了艰难的原因：资本主义生产的扩大使得需要的表达与满足具有二重性。

马克思当然没有给这个问题做出最后的结论。他关心的是与需要及其满足相关的物质性内容，但对象征性的内容却没有给予足够的注意（也许仅此而言，阿伦特把马克思看作她那个意义上的劳动理论家才是完全正确的），因此他将使用价值和交换价值绝对区分作为他的理论基调。[①] 他过分乐观地看待科学的自然性（naturalness）和好处，并坚信它能够调解人与外部自然（需要满足之源泉）之间的关系，他的这两种看法是相互

① 参见莱斯《满足的限制》第一部分。

联系着的。[①] 他没有认识到，把人的需要看作彻底变革的基础，是与强调阶级利益乃反对资本主义的政治行动之基础的说法相冲突的；利益概念充满了资本主义社会的利己主义逻辑，因而不能够成为激进政治的充分理由。[②] 尽管如此，马克思还是指出了阿伦特所没有注意的现代劳动过程的范畴，并由此对为什么当有意义的历史和真正的政治走向衰落时，劳动过程可以作为一种普遍有效的手段做了解释。

阿伦特没有把需要问题放在她政治思想的中心位置，很明显，她认为需要的满足与自由的实行是根本对立的。[③] 但当她详细阐述劳动的具体性质时，阿伦特又无法回避需要及所谓需要构成的经验基础问题。虽然劳动是"沉默"的，植根于生命的要求之中，"受制"于生命，但劳动却并不就是生命——赞成

---

① 可参见J·基恩的《公共生活与晚期资本主义》(J. Keane, *Public Life and Late Capitalism*, London: Cambridge University Press, 1984)，特别是第六章。

② 尤请参见前引赫勒的著作。诚然，赫勒同意这种说法，即尽管马克思的追随者常提阶级问题，但马克思本人却不是这样。但无论如何，在这一点上，马克思主义者应该向阿伦特学习，因为她的范畴可能对这种区分很敏感。

③ 参见阿伦特的《什么是自由?》("What Is Freedom?")，见于《过去与未来之间》，143—171页。阿伦特还把需要问题与历史发展着的对现世不朽的追求、个体对社会地位的追求以及把金钱回报作为值得记忆的主要社会标准之做法的出现联系起来。参见阿伦特《人类的境况》，51页以后。

和反对阿伦特的人似乎都常常忽视这一点。① 在努力区分工作与劳动时，阿伦特也对工作的专业化（为了创造一个精美的产品，将具有同一性的个人技能集中到一起）与劳动分工（将个体——在理论和实践上都是没有明显特征的、可互换的——可量化的生产能力组织起来）做了区分。虽然每一种集体组织形式的根本意图各不相同，但阿伦特承认，有将它们看作是相同的这样一种趋势。这是因为，每一种活动方式都"源于生命绝对政治性的方面，源于人行动和一起和谐地行动的能力。只有在这样的政治组织框架中——其中人们不仅一起生活而且一起行动——工作的专业化和劳动分工才会产生"②。

这段简短的论述之后阿伦特没有进一步展开，但这一论述对她的行动理论意义重大。看来，作为最非现世的、非政治的人类活动，劳动过程在现代生产条件下不可能没有一定的政治内涵。既然政治关心的是自我利益以外的目标，那么阿伦特的劳动也一定至少可能含有这种诚然是经过抑制和歪曲的目标。换句话说，它一定包含着多样性景象，在这里则表现为一个由分裂但相互关联的许多个体组成的共同体的存在，这些个体努力组织他们社会生活的再生

---

① 一个主要的例子就是J·伯诺尔的《论对阿伦特的解读与误读》(J. Bernauer, "On Reading and Misreading Hannah Arendt", *Philosophy and Social Criticism* vol. 11, no. 1, summer 1985, pp. 1—34)。伯诺尔等人倾向于夸张阿伦特著作中社会-经济的与政治的、思考与作为之间的区别，后者不容易看得出来。

② 阿伦特，《人类的境况》，123页。

产，但又服从于对有意决定的、独特的人类目的的追求。这正是马克思所希望的，阿伦特的理论按道理也应该与之相适应。

就目前情况来看，劳动与社会的关系仍然相当模糊。问题可以这样提：既然**劳动的动物**没有区分、因而也没有言说或行动的能力，那它怎么能有什么历史——甚至过程历史感？应该说，**劳动的动物**最终必定有某种自我理解的能力。尽管阿伦特对试图把行动当成制作的做法提出了意见，但行动与劳动确实有着相同点即过程。行动与劳动都包含着过程的发动，在现代生产条件下，不仅行动能发动一段过程，劳动也能做到——由于科学与生产力紧密相连，因此阿伦特对现代科学的描述实际上已经肯定了这一点。正因为行动与劳动都是过程，当代社会才可能有历史概念和历史经验，不管它们有多少局限性。

激进需要（radical needs）的观念为走出阿伦特的两难境地提供了一条道路，因为它既明确表达了人所努力追求的目标，又包含了实现这些目标所需要的社会制度。激进需要可以看作是“思想”需要，它是生产过程与消费过程的非必然的基础。由于某些具体的经济政治利益的支持，由于那些企图免除自身社会责任的官僚权威机构的鼓吹，人们往往把必然性界定为某种类似客观自然的东西，对此一些社会运动提出了质疑。根据激进需要观念我们就可以理解这些运动。必然性的铁拳（效率、生产力、竞争等等）也有着人性的手指。甚至传统的“经济学家的”工会组织也对经济“必然性”提出了质疑，他们不断强调健康和各种职业性问题，并把对生态

问题的关注与他们的政治及集体主张的诉求结合在一起。[①]

不过,如果说这些最近的政治动员形式的共同特征是寻求自由的社会空间免受资本和国家的影响,那么,其寻求自治的目的却能够而且确实各不相同。举例来说,一些地区运动抗议把核废料处理站建在他们的社区里,另一些运动则坚决反对在他们的社区安排公共住房开发项目,或强制性的、不分种族的住宅规划和无种族隔离的学校项目。[②] 这些运动无论在具体的政治事项上有多少优点,它们表现出来的政治活动取向都给许多人造成了麻烦。

因此我主张阿伦特与马克思的分歧可以通过激进的需要观念来消除的观点在这里似乎行不通了。没有了阶级利益观念和正确的阶级意识观念作为评判政治、社会行动的"客观"标准,一个社会运动是"进步"的还是"反动"的,就似乎没有了评价的依据(实际上,正统马克思主义者主要就根据这一点来

---

① 有关生态与劳工运动之间尽管暧昧但正在不断发展的关系的论述,可参见L·E·阿德金与C·阿尔珀夫的《劳动、生态与趋同政治》(L. E. Adkin and C. Alpaugh,"Labour,Ecology,and the Politics of Convergence", *Socialist Studies* 4,1988,pp. 48—73)。工业转向问题也很重要,有关问题可参见 H·温赖特与 D·埃利奥特的《卢卡斯计划:酝酿中的新工会主义》(H. Wainwright and D. Elliot, *The Lucas Plan:A New Trade Unionism in the Making*,New York:Pluto Press,1982),D·韦尔斯的《加拿大军工生产的经济转向与政治》(D. Wells,"Politicsand the Economic Conversion of Military Production in Canada",*Studies in Political Economy*27,August 1988,pp. 113—136)。

② 在马萨诸塞州波士顿地区,一般邻里组织在有关建立反种族隔离学校问题的冲突方面发挥了很大作用,有关这个问题的深入论述请参见J·A·卢卡斯的《共同基础》(J. A. Lukas, *Common Ground*, New York:Vintage Books,1986)。

反对那种用社会运动代替无产阶级作为彻底变革力量的说法)。此外,鉴于社会运动明显扎根于社会再生产的日常环境中,围绕这些环境产生的政治冲突与斗争似乎就无法创造一个面向所有人的公共领域,而只能是根据种族、阶级或性别原则形成的一个排外性领域。因此,一边是坚定的"阿伦特分子",一边是马克思主义者,他们也许会再次声称他们之间的分歧无法弥合。

正是这种两难境地为我们提供了一个机会,我们既可以与(with)阿伦特一起去思考,也可以用**反对**(against)她的方式去思考,这样我们就可以在她的理论中、甚至在她尚未明确阐述的地方去进行拓展。虽然阿伦特也许不承认劳动可以含有多样性的种子(尽管她的理论立场允许她承认这一点同时又不违反她的基本信念),但她对作为过程的劳动之批判却对批判性评价当代政治选择具有根本的重要意义。因为需要——甚至那种公开宣称的激进需要——与个人及社会再生产有着内在的联系,所以它有着"私性"(self-ness),有满足因为包含短缺和畏惧因素而加以排斥或拒绝的东西的"盲目"动机。痛苦和欲望是有理由的,但它们自身却不成为理由。

毫无疑问,它们因此并不是不道德的或"邪恶的",阿伦特也不这样认为。[①] 它们的存在也没有为捍卫"道德"的那种不变的历史镇压机器提供辩解,按照马克斯·霍克海姆的说法,这种机器激起的恰恰是它所严加斥责的情绪。马克思认为,人为制造的不足歪

---

① 阿伦特认为人需要娱乐和消遣以摆脱现世的烦恼,参见她的《文化的危机》,见于《过去与未来之间》,197—226 页。

曲了人的动机；一个虽未彻底消灭不足但已大大降低其程度的社会，会去除这些动机的“恶魔般的力量”（霍克海姆语），因为生命与死亡不再是迫切问题。马克思的这种伟大洞见对批判性思想仍显得十分重要；在当前这个时代尤其如此，因为各种新型的社会达尔文主义如“竞争”动机等已经在四处崛起。

不过，阿伦特的观点又迫使我们去思考和再思考富裕与自由的关系，去思考在任何可以想像的人类社会中人的动机的性质问题。对阿伦特来说，物质生产力的进步并没有为新型的政治行动打下基础，它仅仅意味着**劳动的动物**“越来越贪婪饥渴”。[①] 进步没有进一步提升自由，而是相反。这显然是一个有争议的观点，尽管阿伦特没有把**劳动的动物**等同于工业社会的工人阶级。但问题仍然存在。难道建立在物质生活过程基础上的渴望在道德上都有些模棱两可？也就是说，即使对一个彻底改变了的社会情形做些考虑是可能的，人们是否仍旧要面临满足本该加以排斥或否定的社会要求问题？易言之，人们是否仍旧要面临不公正问题？如果情形是这样的，那么当代那些以需要为理论基础谋求社会变革的各种运动是在新瓶装旧酒、换汤不换药吗？[②]

对左派政治来说，这些都是非常棘手的问题。但阿伦特的著作不仅引发了这些问题，还为回答它们提供了线索。本章的最后部分，我要指出，阿伦特的历史分析以及她与马克思的相遇为旨在

---

① 阿伦特，《人类的境况》，133 页。

② 这是最近有关德国和平运动之性质的争论中的一个根本问题，可参见 *Telos* 中的相关文章（*Telos* vol. 15, no. 1, spring 1982, pp. 32ff. and vol. 15, no. 2, summer 1982, pp. 5—40, 99—128, 190—193）。

迎接过程思考及其社会政治含义之挑战的集体生活和个体行动提出了一些构想。

4

我早些时候曾经指出，对阿伦特来说，复杂的劳动分工的出现在现代劳动过程的发展中是非常重要的。她认为，虽然劳动分工和工作的专业化有着共同的政治起源，但前者根本上是非政治的。我觉得，这并不是一个显而易见的或必然的结论。不过，在工业社会实际组织起来的劳动过程中，有一个特点是阿伦特特别注意到的，它对现在的问题具有重要意义。阿伦特认为，劳动分工基于以下事实：当两个人把他们的劳动力合在一起时，他们齐心协力仿佛一人。易言之，他们表现得仿佛每个人都是相似的、相同的，可以相互替换。因此，劳动分工就是政治能力（一起相互合作的能力）的反面，虽然表面上它们是相似的。

如果个体是相同的、可以相互替换的，那么当他们的劳动"力量"耗尽时，他们就都变得多余或无关紧要。事实上，衡量他们价值的惟一尺度就是他们对阿伦特所谓"集体劳动力"（具有讽刺意味的是，这又是从马克思那里借来的）的贡献。在劳动分工环境中，"集体劳动力"是劳动过程的惟一主题。正如我们将要看到的，劳动者普遍的可替换性和隐含的多余性以一种巧妙却不祥的方式把劳动分工与极权主义的群众运动结构联系在了一起。

在阿伦特看来，"劳动者"有某种存在性特征：一种内在于个人技能向抽象的劳动力缩减过程中的无名性。正如她所理解的，政治是关于在公共空间中的同类面前显现（appearing）的活动，在公

共空间里，一个人既能够看、也能够被看，他既不是不可见的、也不是沉默的。被剥夺了"显现"机会的人也就失去了人的某些价值。按照阿伦特的说法，他们失去的是展示他们是"谁"的机会。在阿伦特的思想中，位于政治活动中心的那个"谁"的概念是一个非常棘手且要求严格的概念。它显然包含个体的身份，但这种身份却与特殊天资或才能无关，也不涉及心理学等社会科学所偏爱的典型性格特征。阿伦特认为，后者只是个体的个性品质问题，它不是关于一个人是"谁"的问题，而是关于他是"什么"的问题。知道某人是"什么"，就对他做了一次外在的描述，这对确定他在日常社会生活中的位置有好处。相反，当个人显示(show)他们是谁("显示"是惟一的手段)时，他们就"能动地展示了他们独特的个人身份，因此在人的世界中显现了他们；而他们的生理性身份却无需以表现独特的体形和嗓音的方式来显现"①。

由此派生出两层重要的意义。第一，展开一个人的那个"谁"是与勾勒他的性格迥然不同的。正如阿伦特所发现的，这种展开永远不能够有意为之，就好象身份是一种"拥有"，拥有者发现合适时就可以随意处理一样。"相反，更可能的是，在他人面前明白无误地显现的那个'谁'对他自身却仍然是隐藏着的……"②这就引发了第二层意思：他人的在场对展开是至关重要的。这种在场必须具有特别的性质，那些向他人展示自我的人必须要向这种展示敞开。根据我的理解，这是指，一个人之为"谁"所能产生的对他人的"影响"不同于构成一个人是"什么"的那些品质所能产生的影

① 阿伦特，《人类的境况》，179页。

② 同上。

响。一个人的个人身份，她的“谁”，对他人的影响方式必须不同于可客观描绘的个性对他人的影响方式。用平常的话说，人必须是“无私的”(disinterested)。为了自身利益的展示也必须如此看待。既然如此展开的个人都不能拥有自己的身份，那么那些展开发生在他们眼前的人也不能做到。阿伦特认为，展开自我是一种非常有力的存在。这里我们可以很清楚地看出她那种本体论的政治特性。向他人敞开与向自我敞开是一个关键，这意味着在展开的过程中什么都可以发生。因为政治行动可以在这种意义上展开，所以阿伦特说它是“自由”的。

阿伦特把集体生活的这种独特形式称为“人类彻底的亲密无间”，它包括这样一种处境，其中“人与他人在一起，既不为了他人也不反对他人……”①只有在人们以这种方式走到一起的地方，言说和行动的展示性质才会崭露头角。在这一点上，阿伦特对“谁”的分析再次说明康德对她的深刻影响。阿伦特在很大程度上重新系统地阐述了康德的那个纯概念的(intelligible)自我或本体的(noumenal)自我，同时对它作了一种特别的通俗性解说。康德试图确立这样一种可能，即理性主体能够根据与经验因果无关的而自由地赋予自身的普遍法则去行动，这样他就把自身的本性表现为道德自主的力量(可见，康德对马克思的影响是很大的，尤其表现在马克思那超越必然性的自由王国观念上)。阿伦特以非超验的形式重新阐释了康德的观点，因为她的“谁”拥有存在论的或经验论的内容；它并不外在于公共空间里的具体浮现。因此它就牵涉不到康德所指出的那种道德世界和经验世界的对立问题。但阿

---

① 阿伦特，《人类的境况》，180 页。

伦特也与康德一样认为，如果没有可能的普遍性及最终表达并保证这种普遍性的政治体制，人就不可能得到充分的理解，人也就不是完全的人。对康德来说，这涉及到目的王国。对阿伦特而言，它涉及的则是一个人与他人在一起，既不为了他人也不反对他人的世界——一个团结的世界，它摆脱了个体孤立于全体之外的情况；在康德的律令中，这种孤立是固有的，它扎根于康德的假设——人的本性中的"非社会的社会性"之中。[①] 没有这种团结，这种"人类的亲密无间"，就没有"能动者独特而明确的身份"的展开，人与人之间也就只剩下工具性的联系，最终人的尊严也就被剥夺。[②] 简而言之，那就是异化。

因此，阿伦特的理论向那些未来的政治行动者提出了很高的要求，这些要求可以概括为一个具有康德色彩的问题："我的行动所创造的是一个什么样的世界？如果别人创造了它，我愿意在其中生活吗？"[③]这个问题囊括了行动的所有特殊的根据，原则上也囊括了围绕比如生产机器的组织而采取的政治行动，因此它与我所说的激进需要也没有什么冲突。但它要求人们在某种意义上

---

① 康德，《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》("Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", in H. Reiss ed., *Kant's Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, second, enlarged edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1991)，44 页。

② 参见阿伦特的《人类的境况》，180—181 页。

③ 这与阿伦特强调康德《判断力批判》中透视主义的重要性是一致的。参见第六章。在对那些抵抗纳粹政权"合法"要求的人进行研究时，阿伦特提出了类似的主张。参见阿伦特《独裁统治下的个人责任》("Personal Responsibility Under Dictatorship", *Listener*, 6 August, 1964, p. 205)

"走出"自己的处境,有意识地与他人进行想像性的认同,这些他人是潜在的独特的能动者,能够自我展示,能够显示他们为"谁"。这个问题说明,应该相信潜在能动者的互动、社会生活中既成及预料的形态的瓦解能够带来新颖和惊奇。易言之,它包含了阿伦特所理解的真正历史的可能性问题。①

这样,我们就回到了本章的开头。在那里我曾经指出,在阿伦特看来,历史与政治是相互依存的。她对古代和现代的历史概念的批判,她对马克思这位劳动过程理论家的批判,无非是想阐明,我们在真正的历史生活(因此,真正的政治生活)中的生活能力已经遭到围攻。我们"与"他人一起的情形太少了,我们在劳动分工及其制度变体(包括某些社会运动)下"为了"他人的情形太多了,我们在战争中"反对"他人的情形也太多了。

在阿伦特看来,马克思尽管对资本主义发展所导致的分裂、反团结的后果洞察深刻,但他却没有能够超越他不得不在其中思考的框架的制约,没有令人满意地勾勒出新的人类共同体的基本要素、人类彻底的亲密无间的形式。可是,我们如何才能够知道,人们是与他人在一起的而不是仅仅为了他人、反对他人的呢?马克思的那个体现在无产阶级身上的普遍利益的概念至少还提供了一个判断人们的联合形式适当与否的标准,但这个标准显然不适用

---

① 在这方面,阿伦特的观点与法国社会理论家阿兰·图雷纳(Alain Touraine)接近。参见他的《社会的自我生产》(*The Self-Production of Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1977)第15页以及这种分析方法在《意见与观点:社会运动分析》(*The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, trans. A. Duff, New York: Cambridge University Press, 1981)研究社会运动时的具体应用。

于阿伦特。马克思是一个最为乐观的人，阿伦特却从来都不能接受这样的观点：在真正的和虚假的联合形式之间，保证有一条明确的、"恰当的"的分界线。就像历史既记载引以为荣的伟大作为也实录值得谴责的丑德败行一样，作为提供人们显现和展示他们自身的空间的政治也不乏咄咄怪事。政治是棘手的，它具有各种危险（尽管它本身并不"危险"）。阿伦特告诉我们，真正的政治行动、自由的行动，为"荣誉或光荣、对平等……非凡或卓越的热爱……但也有恐惧、怀疑或仇恨"①等准则所鼓舞。人类团结的特征是什么？有区别的同一性即人类多样性的特征是什么？在第二章，我要指出，"自由"、"行动"与"公共领域"等概念为阿伦特评价政治生活提供了标准。这些概念的独特之处在于，它们把握住了在彻底亲密无间的境况下人类能力之证明所具有的开放性和不确定性，同时又没有堕入相对主义和虚无主义——换句话说，没有与阿伦特关注的本体论分开。

① 阿伦特，《什么是自由？》，见于《过去与未来之间》，152页。

第二章 自由、行动与公共领域：阿伦特的城邦与真正政治之基础

希腊城邦是公共生活组织的一个榜样，是作为一种人类活动的政治之意义与重要性的典范。长期以来，它的魅力一直深深地吸引着政治理论家和政治行动者。可以说是地中海沿岸的整个希腊世界——特别是公元前五世纪的雅典——的那150个左右“城邦国家”的经验，对西方思想和实践发挥了决定性的影响，这一点已经得到证明。这部分是因为它对后来的政治联合形式产生了影响——最突出的是对罗马人的影响，阿伦特称他们是最政治化的人。[①] 希腊城邦表现的是全面的公民身份的理想，它使得人们不是孤立的个体，而是社会有机体的一分子，并且还使维系社会的法律有可能成为公民参与的直接产物。这种理想后人不断重新提出，直至今日；它似乎可以满足那绵延不绝的迫切的人类需要或渴望。

① 阿伦特，《人类的境况》，7页。

阿伦特承认,关于完整的公民身份的梦想有着非同寻常的意义。追求政治自由,其核心就是追求完整的公民身份;这样的追求经常出现在历史的紧要关头,最近和最激烈的情况则是现代时期的革命剧变。[1] 但是,现代"反"政治或"虚假"政治的出现,(作为当代世界主要政治体制的官僚政治的发展)现代劳动的动物及"社会"(social)的胜利,都最直接地对这种梦想构成威胁。正是在重新思考城邦的基础上,阿伦特对"自由"、"行动"和"公共领域"作了论述。这些概念是阿伦特进行批判活动的标准,她试图借助这些标准去理解现代时期真正政治的衰落问题,并指出建立在多样性、人类彻底的亲密无间基础上的政治联合形式会是什么。

由于城邦在阿伦特思想中的这种作用方式,所以在她看来,城邦既是一种历史现象又是一种规范现象。如果要想充分地认识我们这些潜在的政治存在所面对的问题的重要性,我们就必须把城邦的这两个特点联系起来理解。城邦是一种历史现象,它本身又在相当程度上是西方历史的源泉,至少从政治意义上来说是如此。正如阿伦特在《历史的概念》一文中所说的,对理应不朽的伟大作为的记忆已经预先假定,城邦是一种制度化的回忆形式。因此,当我们在阿伦特那里把城邦当作历史来阅读时,我们还必须通过城邦的中介性力量来阅读历史。

在把城邦描述为公共生活的典范或榜样时,阿伦特走的是

---

① 参见阿伦特的《论革命》(*On Revolution*, New York: Viking Press, 1965)及《政治及革命之思考》("Thoughts on Politics and Revolution", in *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 199—233)。

一条老路。她重提久远的标准，有什么特别或重要之处呢？首先，汉娜·阿伦特的城邦是一个比喻。她完全清楚，城邦得以产生的那些条件——通过相对简单的劳动分工（包括奴隶制）组织起来的、受以宗教为基础的社会舆论约束的一小部分高度同质的人群的存在——在现代世界并不能够复制。她只是希望我们就她认为对城邦来说极为重要的一些理论和实践的区别进行反思，这些区别只有在我们重新看待城邦的意义和它所实现的目标时才会恢复原样。因此，她使用城邦一词，并不是想提供一些经验上可进行实验的、关于实际或可能的政治体制及有组织的社会生活形式的假设；它也不是一种启发性的手段，以通过提供某些本身就“不科学”的相似物去刺激科学的想像。阿伦特这样做，是要让我们了解历史上的政治团体对诸如集体生活之边界、公民及法律与人类存在的其他领域之关系等问题的看法。它特别是要让我们明白，为什么在希腊人看来，人类这种政治动物（the bios politikos）的政治组织能力，要依靠、同时反过来又影响着实践与理论、行动与言说等独特的人类品质。在他们看来，如果人类的这些品质要获得充分的尊严，就需要一个公共领域。①

其次，阿伦特注意到，城邦不仅是西方政治史的起源，也是西方政治哲学的起源。我们对历史上的城邦的理解很大程度上要仰仗于柏拉图和亚里士多德等人，他们对城邦的认识带有很深的哲学思考的痕迹。但我们在这方面对柏拉图和亚里士多德的信赖并不全然是件幸事，因为他们都对政治生活的终极

① 阿伦特，《人类的境况》，23页以后，77—78页。

意义和价值持有强烈的保留态度。[1] 从哲学的角度思考政治是否既曲解了哲学又曲解了政治，哲学和政治是否相互抵牾，这种冲突的主要牺牲品是否不像人们通常所认为的那样是哲学而是政治——所有这些问题在阿伦特把城邦视为真正政治的典范时都是很重要的。换句话说，在阿伦特试图制订真正政治地思考的新形式和发现政治行动新的可能性时，这些问题都是很重要的。

最后，阿伦特认为城邦与现代国家有着根本的区别。这显然包括现代国家所不同于城邦的一些明显的常被注意的特征：比如国家是庞大的，它是官僚制的组织形式、没有人情味；它用一种外在形式驾御其公民（臣民），理解这种形式的最好途径是利益法则；它的根本任务是在具有潜在冲突的个体之间维护和平与秩序等等。但对阿伦特来说，国家与城邦的区别还不仅在于此。正如前面所说，作为一种生活形式，城邦体现了对某种卓越、对人类能力能在言语和作为中光芒四射的追求，它们借助故事得以保存并且永志不忘。在这样的城邦里，行动的个体显示了他们的“本领”（stuff）、他们的精湛技巧和他们“正确地”用言语与行动感动、说服周围人的能力。可以说，人的生气和技能的这种演示是独立不依的，它自成理由，无需“外在的”目的去确证它的价值。换句话说，它是有意义的，而不（主要）是有用的。

这样，在城邦里，人的能力的展示就表明存在着“本着”（for the sake of）与“为了”（in order to）的区别；在阿伦特看来，这种区别在现代经验中已经被忘记了。本着另外某种东西做某事，就是使这件事与某种价值标准相关而获得意义，这种价值标准的确立

---

① 阿伦特，《人类的境况》，37页。

是既独立于所做的事情又独立于其结果的。显然,它与在行动中展示于他人面前的那个"谁"的概念相连。一个行动者在展示他是"谁"时是小心翼翼的,但最终的结果却并不能如他所愿,而是要由他人根据一个评价标准来界定。这些他人在一系列平等的关系中结合在一起,这是一种"人类彻底的亲密无间",城邦就提供了这样一种榜样。

展示一个人的"谁",就是本着他自己与他人而行动,自己与他人的真实感取决于对独特的人性的在场的识别,这种在场又只能通过这种展示方式进行。相反,为了实现另外一件事而做某事,则基本上是一种功利主义的做法,相关的关系也就只是手段与目的的关系。它包含这样一种情况,其中每一个事物原则上都能够无限制地被转换成别的事物的手段。换句话说,它包含的是一个工具的世界。显然,"为了"与一个人(就可以描述和操纵的能力和品质而言)是"什么"的问题相关,它含有以下意义:个体之间的关系是全然外在的、技术性的和非展示性的。

从阿伦特的观点看,有足够的证据证明,现代国家是在用"为了"压制"本着",将意义减缩为功用。国家是一套复杂的官僚制度,它按等级、有组织地调动各种资源,这些资源本身就是实现下一步目标的手段。因此,国家实行的是受"利益"影响和满足"需要"的"政策"。它不能提供一个家园以让自由行动自为地发动。现代国家既阻碍行动又破坏其可能性的种种条件,它用纯粹工具的手段把人们捆绑在一起。

阿伦特的"自由"、"行动"与"公共领域"等概念就是以这种复杂的考虑为背景的。像它们与之发生关联的城邦概念一

样，这些概念既是描述性的，也是规范性的。也就是说，它们既描绘了这些现象的各种所能认识到的历史形式，同时又不只是描述性的和历史的，它们唤起了那些被压制的、与自由、行动及公共领域相关联的方面及种种可能性，从而为这三者指出了更令人满意的形式。阿伦特整合了这些概念中为人熟知的内容和一些陌生新奇的东西，这就使得她的论述既引人入胜又非常费解，并且容易引起人们截然对立的解释。另外正如我已经指出的，阿伦特的论述还为她试图鼓动我们重新思考政治制度与实践、重新思考我们对思考方式的思考提供了另外的根据。概而言之，这种论述对她的政治哲学（克劳德·勒福尔意义上的）来说是非常重要的。

因此，本章我要讨论阿伦特阐释公共生活（一种真正的政治）时的那些关键要素。我还要指出，现代社会生活的许多问题及实践活动都与阿伦特的著作相关，她的论述使人们对这些问题及活动有了新的认识，这说明阿伦特的论述是具有适应性的。最后，我要对有关她思想的两种重要的分析作一个评价，这两种分析把阿伦特的思想与另外两个有关公共生活的重要观念——自由主义与女性主义——联系在一起。我认为，这些分析虽然经常是深刻的，但也暴露出很大的局限性；这不无讽刺地表明，阿伦特的观点常潜伏着各种可能的解释。

1

“政治存在的理由是自由，它的经验领域是行动……人是自由的——有别于他们对自由天赋的拥有——只要他们适逢其时地行

动；因为自由就是行动。"①简要地说，这就是阿伦特全部政治理论的中心思想。自由最充分的表现是在行动之中；但要使行动成为可能，个体之间的关系必须是自由的关系。自由与行动的这种复杂联系使得阿伦特有关真正的公共生活的描述独树一帜。

正如我前面所说，阿伦特对重要的政治思想的分析一般首先着眼于批判现有的关于政治现象的各种论述，这些论述本身是有问题的。她对自由和行动的处理就是一个典型。在她看来，目前主导的自由观存在着内在的矛盾，并对我们之为政治存在的观念产生了深刻影响。这种矛盾是，一方面我们告诉自己我们是自由的、有责任的，另一方面我们又根据因果律来确定自己的方向。可见，过程思考的痕迹是非常明显的。也就是说，在按照必然性形式改造我们的自由观念及实践的过程中，我们混淆了自由与必然的区别。

这里阿伦特对哲学施诸政治的历史影响是很有异议的。文化的说法是，自由的意义已经从一个明确的政治问题变成了一个哲学问题，从一个涉及我们与他人之间关系的问题变为一个纯粹"内部的"问题，它是我和我自身之间的一种对话，有着哲学思考的特征。这种变化的最明显表现就是普遍地把自由与内在意志领域混为一谈。自由就是凭意志成为一种特殊事态，它面对的是那些不可避免要抵抗意志进攻的障碍。

虽然自由的这种变化可以追溯到柏拉图和亚里士多德对城邦及其公民身份的反对活动中，但自由完全成为哲学问题，则是从奥古斯丁开始的，其中环境起了决定性的作用。正如阿伦特所看到

① 阿伦特，《什么是自由?》，见于《过去与未来之间》，146页、153页。

的,在奥古斯丁的著作中,自由之成为问题,部分原因是他想把自由与政治相离析,并试图形成这样一种系统的表述,即人既受世界的奴役同时又是自由的。古代世界及其政治形式的崩溃显然是一个关键因素,它使自由与奴役问题变得异常急迫。但直到17、18世纪,自由之变化的全部意义才得到清楚的认识。在霍布斯、斯宾诺莎甚至也许康德的著作中,自由被理解成了一个完全外在于政治领域的问题;政治内涵越小,自由的内涵就越大。只是在有可能摆脱政治的程度上,政治与自由才是相容的。

自由存在于实现其目的的意志力之中,这种观念成了现代大多数有关自由的思考活动的一个特征。特别当它在从奥古斯丁之后的基督教思想家的著作中出现的时候,意志已经被视为自我解放的一个机关,一种能保证虽受世界奴役却不失自由的手段。意志控制着认识所确立目标的实施,它使得人能够超越异己的敌对世界的制约,即使他们仍不幸身陷其中。

这种解放的思想当然是任何有意义的自由观的基本要素。但阿伦特认为,现代对自由的理解是反现世的:自我解放已经是指从作为现世欲望及意图之所在地的那个自我中解放出来。既然意志力是一种控制能力,它就是一种力量(strength),而不是自由。把自由和意志相连,就是离开政治领域而进人了必然性领域。阿伦特认为,力量是个体的一种处于沉默状态的自然而单一的特性,因此意志没有共性特征。最乐观地看,个体意志可以通过契约统一起来;最糟糕的则是,它们永远四分五裂、争斗不休。

无论如何,作为自我解放的一种手段,意志力注定要失败。这是意志能力本身所固有的,因为"就好像是这样:'我要'立即麻痹

了'我能'，人们一旦决意自由也就失去了去自由的能力。在和现世欲望与意图（意志力就是要从中解放自身）的殊死冲突中，意志力最可能取得的就是压制。因为意志是无所不能的……所以权力意志（will-to-power）立即就变成了压制意志（will-to-oppression）"①。我们正是在反对自身欲望的时候成了世界的敌人，成了我们自己的敌人。

在阿伦特看来，对意志力所固有的两难困境作了最明确系统表述的仍然是奥古斯丁。在阐发意志和意志力这两个概念时，奥古斯丁惊讶的不是意志的力量，而是它在我与自我的对抗中的无能。因此，奥古斯丁认为，人与他自身处于冲突之中，"就好像同一个人有两种意志，它们为了控制心灵而你争我斗。"②在与"我不要"相冲突时，"我要"阐明的是"我要却不能"的经验，它永远跟难以对付的自我纠缠在一起。阿伦特认为，所有这些本质上都是反政治的。人认识到他受自我的束缚，就产生从自我（以及其他自我）中解放出来的欲望；自相矛盾的是，只有当个体全然遁入自我世界，也就是遁人思想活动时，这种欲望才能实现。阿伦特对政治哲学的态度是矛盾的，这源于她的一种不安：传统哲学对政治的胜利乃是一种得不偿失的胜利。

自由从一种政治经验转变为一种哲学经验，其主要结果就是自由与主权（sovereignty）之间的联系越来越紧密。主权是理想的自由意志，它独立于其他意志并且最终凌驾于它们之上。在阿伦特看来，把自由和主权相提并论是一种有害的做法，因为"它要么

① 阿伦特，《什么是自由？》，见于《过去与未来之间》，162 页。

② 同上，163 页。

导致对人的自由的否定——即纵使人们可以是其所是，他们也从不是有主权的——要么导致这样一种认识，即一个人、一个集团或一个国家的自由只能以他者的自由即主权为代价来换取”①。像自由意志观一样，主权观也是反政治的，最后只有一个人是完全有主权的。主权的极端政治形式是暴政（tyranny），因此，“政体的理想主权始终是一种假象，而且只能靠暴力工具来维系，也就是说，它采取的基本上是一种非政治的手段。”②现代“主权”国家表面上是最政治的社会体制，实际上却是以反政治的关系与实践为基础并强化这种基础的。阿伦特说得很干脆：“如果人要自由，那么他所必须放弃的恰恰是主权。”③

自由向意志的“内在”经验、因而也就是向等同主权的东西的转变，使得自由彻底个人化了。这种“自由”仿佛是一种强迫，在一个自私自利、尔虞我诈、四分五裂的社会里，它可谓如鱼得水。由此就可以明白，阿伦特为何要把热情拥戴个人主义而反对共同体的现代自由主义那表面上捍卫自由的活动看作是一种惯常的对自由的敌视。④ 在自由主义文化里，尤其是在英国和北美的自由主义文化里，主权与意志致命的结合已经破坏了自由行动的真正可能性，并为我前一章所讨论的过程思考的胜利等铺平了道路。

随着自由变成哲学问题，自由的理解骨子里也成了个人主义

---

① 阿伦特，《什么是自由？》，见于《过去与未来之间》，164页。

② 同上。阿伦特还指出，把自由等同于主权就需要“独立于其他意志并且最终凌驾于它们之上的、理想的自由意志”（同上，163页）。

③ 同上，165页。

④ 同上，155页。第四章将会看到，这是阿伦特在《极权主义的起源》中出色地分析霍布斯时的一个中心主题。

的。与此针锋相对的是，阿伦特认为，真正的自由是与共同体及确立共同契约的各种历史可能性分不开的。阿伦特捍卫的自由是政治共同体里的自由，不是个体反抗共同体的那种自由，这让人想起了贡斯当①（阿伦特在《人类的境况》中对马克思进行批判时，就曾在导论部分引用了贡斯当的话，她效仿的是贡斯当评价卢梭的方式）。正因为如此，自由与行动就必然是密不可分的：自由是一种政治的或公有社会的现象，而行动则是真正政治的核心。

阿伦特对自由及行动的论述正是在这一点上明确显示出其复杂性与紧张来。在为作为政治的自由（与之相对的则是摆脱政治的自由）辩护时，阿伦特绝不单单是勾画出以赛亚·伯林所说的消极自由与积极自由之间的争论，没有他人限制我选择做什么的自由与自治的自由以及相应的主张——自由就是积极参与影响其生活的决策活动——之间的争论。阿伦特的论述显然与这种论辩有关，它在一定程度上当然更接近于支持积极自由的一方，但她的真正主旨却远远不止这些。要明白这一点，我们就得回想一下阿伦特讨论西方政治传统的历史及现代时期的性质时的两个特征显著的主题。第一，阿伦特在自柏拉图以后的传统政治哲学中发现了对行动的非预见性和不确定性的敌对情绪，因为非预见性和不确定性使行动与旨在把握永恒不变的形而上学标准以描述现实的哲学任务不相适应。第二，虽然这种立场的反政治后果在古代世界是非常清楚的，但奇怪的是，直到现代时期人们才感受到它的全面影响。正如我们已经看到的，霍布斯以后的现

---

① 贡斯当（Benjamin Constant，1767—1830），法国小说家、政治家，1819年当选为议员，1830年七月王朝建立后担任立法委员会主席。——译者注。

代哲学理论不断把自由定义为摆脱了政治的自由，而笛卡儿及其后继者（康德尤为突出）则为这种观点确立了哲学根据，它强调自由纯粹内在、精神的性质。既然在现代时期知识已被看作是我们自身的创造物，既然自由必须与这种知识观相一致才是可认识的因而才是"真实的"，自由就只能是一种"内在"经验。我们确信我们是能够自由地存在，但我们所确信的只是我们的感觉，不管这种感觉按照功利主义的说法是痛苦也好，或者在康德的著作中是基本的道德冲动也好。

因此，自由转变为意志这样一种内在事物，是对一系列真实而迫切的环境因素的反应。毫无疑问，这种转变有一些好处，就像它切合得以在其中实现的启蒙时代一样。这些好处包括对自由的人能做什么作了潜在的限定：以霍布斯为例，在他看来，依靠我们的自我认识，我们看到和平是绝对必要的；再以康德为例，他认为我们的自我认识通向了道德律令，从而使我们能够一起生活，并且把他人看作目的而不是手段。

我认为，在论述自由与行动时阿伦特所雄辩地指出的是，对真正自由的人来说，他们不仅要放弃主权，而且要放弃对主权性"认识"的追求，也就是说放弃对控制与确定性的追求，而在自由被理解为纯粹内在的自由时，这种控制与确定性就成为可能。正是自由与内在的确定性及道德控制的紧密关联，使得阿伦特对自由与行动的论述难以为众多人接受：她好像存心要取消道德限制政治行动的可能性，甚至要取消对这种限制的向往。① 但阿伦特并不这样看。在我们的制度与实践中所理解和体现的那种自由实际上

① 这是乔治·凯特布批评阿伦特的政治思想时的一个要点，下文将阐述之。

发挥的是必然的代理者的作用——我们自由地去做我们必须要做的事——这恰恰使人变成手段或工具，变成复杂的社会劳动分工中的一分子。换句话说，所谓“哲学”性自由中固有的道德对行动的限制阻挡不了政治暴行，它们甚至还打着自由、理性的旗号（在这方面，阿伦特的观点类似于马克斯·霍克海姆和T·W·阿多尔诺关于“启蒙辩证法”的论述）。

诚然，如我上一章所说，自由与行动如果被理解为基本上是现世而非精神的现象，那么它们肯定会带来某种危险。说真正的自由行动是一种“外在”活动，就等于说政治需要观众；观众可能对在他面前展开的事物的真正含义抱有敌意、拒斥或漫不经心的态度，但这却改变不了观众与角色（行动者）之间的关系，虽然它可能会改变关系的道德特征。毕竟，怀疑与仇恨能够成为行动的准则。但是，如果认为阿伦特没有提供一个自由得以实行的道德环境那就错了。人类彻底的亲密无间就是团结，它首先需要承认他人是各不相同的，需要信奉多样性。这种承认本身就是对人理性地相互作为的限制；在某种意义上说，阿伦特试图为康德的绝对命令的实行提供更加不可动摇的现象学基础，这是康德本人未能做到的。此外，那种认为现存的政治共同体没有体现团结的观点跟阿伦特的观点并不冲突，而那同样站得住脚的说法——因为康德的道德完善和责任感在现代日常的政治生活里几乎没有立足之地，它们也就与严肃的政治分析无关——与阿伦特也没有矛盾。

但危险是存在的；阿伦特用以描述行动的语言还表明，她论述中包含的可谓是希望的成分是多么的重要。与意志的强迫性奋斗（它始终要面对无休无止的抗拒自身和他人欲望的斗争）相反，自由行动表现的是超越。不夸张地说，行动的成就

是惊人的：它们总是以全然出人意料的方式干扰某种自然过程或社会过程。在阿伦特看来，奇迹主要是政治的和现世的，而不是宗教的和彼岸的。因此，“表演奇迹的能力必定……属于人的能力范围”①，因为生成意想不到的事物、开创新奇的能力实际上就是行动的能力。阿伦特使用“奇迹”一词是要让我们震惊，以便我们能够重新认识到：我们的世界是由具有创造潜力的个体组成的世界，“因为个体接受了自由与行动的双重馈赠，所以能够建立他们自己的现实。”②在过去，这本是人类事务领域显而易见的东西，可现在却存在着被忽视的危险。

行动要成为“真正的”行动，要名副其实，就必须表现某些独特的品质。第一，行动意味着精湛的技巧，这是一种卓越的表演，它本身就具有价值，无需依赖于那些比行动更长久、看上去独立自存的产品。因为行动、(因此)自由有很强的表演要素，所以阿伦特认为，在作为真正政治之重要构成的观众面前的显现活动是非常重要的。这种显现需要它自己的独特“空间”，在这样的空间里精湛的技巧获得了形态，它不是一种内在事物，而是“一种现世的、有形的现实，是可以听得到的语言，可以看得见的作为，可以谈论、记忆、变成故事的事件……”③

第二，如果行动要具有以上品质，它就“必须一方面摆脱动机，另一方面摆脱作为可预见结果的那种预期目标……”④它既与“智

---

① 阿伦特，《什么是自由?》，见于《过去与未来之间》，169 页。

② 同上，171 页。参见《空间征服与人的高度》(“The Conquest of Space and the Stature of Man”)，见于《过去与未来之间》，279—280 页。

③ 同上，154—155 页。

④ 同上，151 页。

性(intellect)判断"无关，又与"意志支配"无关。[①] 这并不是说，动机和目的在刺激行动方面是不重要的；而是说，行动要自由就必须要超越它们。行动千万不能屈从于智性的指引，因为目标就是由智性所制定的；也不能屈从于意志的指引，因为智性判断是由意志所贯彻的。自由行动表现的是准则。与目的和动机相反，准则是从外面来激起行动的。准则在完成了的行动中得到了最充分的表现，但当行动完成时，准则的力量和有效性却丝毫没有损失，虽然它只有依赖行动才能完全进入世界。正如我们已经发现的，准则是多种多样的："荣誉或光荣、对平等……非凡或卓越的热爱……但也有恐惧、怀疑或仇恨。"[②]如果政治行动者是一种表演者，那么评判这种表演的标准就是激发表演的那个准则。

可为什么要这样去理解政治行动及自由呢？为什么它不是大多数人所认同的诸如权力斗争或利益冲突等政治主题呢？事实上，正如引发自由行动的种种准则所表明的，阿伦特的观点并没有妨碍权力斗争或利益冲突成为真正政治行动的背景，大多数能够被认可的社会现象在原则上都可以成为旨在展示的表演性成果的基础。阿伦特从没有想让她对自由和行动的表述不能够从实际生存经验的角度被人们所认识。

尽管如此，阿伦特对自由行动的论述还是不好懂，这就是我在引言里提到的难题之一。自然这就引起了争议，其意义和内涵导致了各种争论。美国政治理论家乔治·凯特布(George Kateb)的批评无疑有相当多的内容是针对行动问题的，稍后我要对此进行

---

① 阿伦特，《什么是自由？》，见于《过去与未来之间》，152页。

② 同上。

研究。我不能肯定，阿伦特的批评家和我是否完全明白阿伦特的观点。但我想，起码为阿伦特的观点由以形成的背景作一些比通常做法更全面的描述，这是有好处的，我们因此会更加清楚地认识其内容及不足。

如果说阿伦特对自由的总体论述与她对西方政治思想传统及现代时期的某种假设相关，那么她对行动的理解则与一些具体的发展变化有关，这些变化扎根于现代世界面对传统思想主张而产生的要求。我认为，阿伦特在建构"行动"这一概念时，她针对的是20世纪政治思想和实践中两股独特但彼此相关的潮流，这两股潮流已经并将继续对我们理解政治发挥深刻的影响。

第一股发展潮流是政治的"科学化"，这是有关现代处境的各种评论（包括阿伦特）中的一个重要主题。正如阿伦特在阐述历史时已经指出的那样，"科学化"包含一个假设，即自然科学的方法论准则是合法性知识的惟一基础。它对政治的影响就是，政治实践和人本身都变成了客观事物，它们可以按照运动中的物质来理解，可以按照那些与决定非人的自然现象的行为法则相类似的法则来管理。阿伦特在当代政治体制和实践中发现了科学化政治的大量证据，突出的表现则是行为主义理论、大多数的经济分析活动以及国家安全管理者的"方案"，后者是阿伦特在描述六七十年代美国越战期间所扮演的角色时的一种说法。① 只要政治被视为一种科学，行动的可能性即使不会完全被排除也会严重受损。

---

① 阿伦特，《政治中的谎言：五角大楼文件之反思》("Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers", in *Crises of the Republic*, pp. 3—47)。

第二股发展潮流也许不甚明显但却同样非常重要。它涉及的是一些可以称作政治浪漫主义的形式。阿伦特对浪漫主义的批判性评价相对科学而言要模糊一些，但是在批判政治的"宏伟蓝图"时，在对以色列建国的条件（建国本身是值得肯定的）将为未来和持续不断的非正义与冲突创造基础可以说是表示担心时，阿伦特的态度是显而易见的。① 另外，它涉及的与其说是具体的政治理论或实践，不如说是政治理解得以发展的方式。这可以在各种将传统的道德理解与政治生活相联系的企图上清楚地看出来。阿伦特所描绘的阿道夫·艾希曼以及由此引发的批评界对阿伦特的抨击都是这种浪漫主义的表现，这一点我们不久就会明白。

阿伦特对行动的理解其独特性和意义在于，一方面她想超越这些观点，另一方面她又承认，它们确实表现了现代社会及个体生活的某些重要方面，一个要思考或行动的人必须认真地重视这些观点。阿伦特认为，激发行动又通过行动得以体现的那些准则与、也必须要与"智性判断"和"意志支配"相区别，她这样说实际上是指出了行动概念的历史的、能动的特征，而一般的理解却不认为它们之间有什么联系，也许阿伦特自己对此也不够明确。智性和意志特指个体的现代特征，它们又绝非巧合地与阿伦特所发现的威胁着真正政治的那些思想潮流——科学主义（智性）和浪漫主义（意志）——相联系。

由此观之，意料之外的情况就出现了：不是行动与传统道德的进一步结合会对政治潜在的危险性和破坏性构成制约，在阿伦特

---

① 阿伦特，《被遗弃的犹太人》（*The Jew as Pariah*，R. H. Feldman ed.，New York：Grove Press，1978），第二部分。

看来，恰恰是它们之间的**距离**使行动对这些威胁更加敏感。阿伦特肯定意识到了这些威胁。重申一遍：不仅对自由的渴望可以成为行动的准则，“仇恨与嫉妒”也同样可以。

确实，只要行动得当，它就能够成为**反抗**政治上的恣意妄为的惟一堡垒；当然考虑到现代环境，它就被公认为是不够坚固的堡垒。问题是，由于现代政治表现出了科学理性和浪漫主义两种倾向（对现世性的敌视使得它们令人惊讶地联合在了一起），它已经造成了许多恣意妄为的事态。像极权主义这样的政治恐怖其特征并不表现为行动的放肆，而是表现为任何行动可能性的不存在和对行动的强迫压制。

说行动能够提供反抗政治上的恣意妄为的惟一强大的堡垒，就是说行动拥有自己的道德标准，借助这种标准可以对行动的效果进行记录与衡量。如果行动首先是由其结果的非预见性和不可逆转性为标志的，那么行动的特定标准就必须要对付并制约这些特性。阿伦特认为，这些制约属于行动本身，它们包含着人的两个虽困难却强大的能力：许诺守信的能力和宽恕的能力。

许诺守信的能力是对付行动的非预见性和从事行动的人的恒变性的一副良药。在捍卫这种能力时，阿伦特不无讽刺地与社会契约的现代传统发生了联系，从霍布斯开始，后者就是政治思想中的一股强大的潮流。但在阿伦特看来，我们承诺明天遵守今天的约定，这只是一种残缺不全地反映在现存的受私法甚至自由主义国家宪法条文保护的契约之中的道德条例，因为这些做法包含了阿伦特所明确反对的内容：把自由等同于主权。阿伦特认为，只有当人们承认他们**缺少**主权，换句话说，承认多样性这一基本的人类境况时，许诺守信才会发挥作用。

人们必须许诺守信，这可以从阿伦特有关这种能力能够纠正什么的论述中清楚地看出来。它必须处理阿伦特所说的“人类事务中的双重黑暗”：人的根本不可依赖性——人永远不能保证他们今后仍会一如既往；预见的不可能性——在一个平等者的共同体里，每个人都有行动的能力，因此他个人行动的结果就难以充分预料。① 这种双重“黑暗”以及与它相关情况的不确定性是我们为自由（它本质上是非自治的）付出的“代价”，是我们为多样性（它反映了与人和谐共处的快乐，而人基本的真实感就有赖于他人的存在）付出的“代价”。信守诺言的能力是非预见性海洋中的一座确定性的小岛，是“取代控制的惟一办法，后者靠的是统治自我并主宰他人……”②

如果说许诺守信的能力是对付行动的非预见性（我们不能够预见自身行动的结果）的惟一一副良药，那么宽恕的能力就成为对抗行动的不可逆转性（我们不能取消我们已做的一切）的惟一途径。虽然宽恕的能力暗含了对恶行劣迹的一种非同寻常的反应，但阿伦特更多地把它看作是寻常的做法，尽管例外的情况并不鲜见。我们无法预见、控制行动的结果，这意味着，甚至在我们意想不到的地方，不快和可恶的结果也始终如影随形。只有通过加以宽恕，通过从我们所做的事情的结果中解放出来，一个过程才能以惟一符合人性的方式结束：通过对平等者的多样性的承认，既包括宽恕者也包括被宽恕者；否则，这个过程将会永无休止地进行下去。如果在最初是公共的后来是政治的行动中没有了宽恕，“我们

① 阿伦特，《人类的境况》，244 页。

② 同上。

行动的能力将会像过去一样局限在单个的作为之中，我们永远也无法弥补；我们将永远成为结果的牺牲品，与那缺少打破魔咒神奇秘方的魔法师的徒弟毫无二致。”①宽恕的能力是应对行动的不可逆转性（与行动本身的基本性质相一致）的惟一招数，像行动一样，这种能力的实行永远不可能是命定的或先定的。

阿伦特认为，更为传统的道德标准根源于我和我自身（me to myself）的关系，也就是说根源于思想或哲学，而许诺守信的能力和宽恕的能力必然有一个独特的政治起源，这就是它们的与众不同之处。它们以这样的经验为基础，只有当他人在场时这种经验才成为可能，这不是那种内在的统治与被统治的经验，后者从柏拉图开始就成了我们更为传统的政治道德的基础。阿伦特的观点是激进的：只有这些能力才能为真正的政治道德提供基础，因为只有它们才扎根于人类多样性这一事实之中。随着这些能力的实行而来的道德判断必须使我们重返到平等者的世界之中，这些道德判断永远不能仅仅是自我控制的手段，好像我们在这个世界上可以特立独行似的。简而言之，惟有这些能力反映并强化了非自治性。我们永远不能对自己作出宽恕或承诺，如果我们认为我们能够这样做，那仅仅是因为我们已经有了对他人作出承诺或得到他人宽恕的经验。

在这里，阿伦特的那个展示在行动中的“谁”的概念再次显得十分重要。就像一个人的那个谁永远不可能是行动者有意选择的先定产品一样，那受到宽恕的人也必须是那些向他人——只有他们能够这样判断——展示他或她自身的人。这就是为什么没有人能够

---

① 阿伦特：《人类的境况》，237 页。

自我宽恕的最终原因。因为在这里，"就像在一般的行动和言说中一样，我们要依赖于他人，我们在他人面前显示出我们那无法自知的独特性。如果自我封闭，我们就永远也不能自我宽恕自己的缺点或越轨之举，因为我们缺乏本着他而进行宽恕的那个人的经验。"[1]

许诺守信的能力和宽恕的能力两者同时既深深扎根于日常经验又相当脆弱，它们都依赖于这样一种政治共同体的存在，这种共同体包含了多样性和一些（现在可以看得清楚的）附带的特征，主要是互让互助、彼此承认和尊重、团结一致等。支撑这一切的共存方式最终要由阿伦特所说的公共领域来确定。如果说阿伦特关心的主要是公共世界的"恢复"问题[2]，那是因为，只有在这样的世界里，非主权式的自由和它必要的表现形式的行动才能够在社会中找到一席之地。易言之，惟有存在一种公共领域，才会出现一种不仅仅是人统治人的政治。

在阿伦特看来，公共领域是存在的戏剧的发生地点，它的舞台是"彼此的利益"（inter-est），这是一个"现世的空间"，在分离个体的同时又将他们联合起来。因此这是多样性的基本条件，它提供了一个场所，一个人的"生命本质"在这里借助话语与行动之流展示自我。[3] 与公共领域形成鲜明对照的是私人领域，它是劳动过程的"合适"家园，它满足的是生存及基本生活资料再生产的需要，无法忍受公开张扬的私密关系在这里适得其所。

作为一种自我展示的媒介，公共领域包含了阿伦特所说的"显

---

① 阿伦特，《人类的境况》，243 页。

② 当然，这是希尔所编的《阿伦特：恢复公共世界》（Hill ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*）的中心思想。

③ 阿伦特，《人类的境况》，50 页。

现空间”。这种公共空间的存在使得我们能够在字面意思上就已经为他人所耳闻目睹，他人因此保证了我们所在世界、(同样重要的)我们自身的真实性。一方面，“显现空间”的概念有着重要的制度性含义①——从最宽泛的意义上说它指出了政治文化的必要性；另一方面，这个概念的主要意义还在于，它指出了那些只有在他人存在的前提下才能实现的人类能力，这些能力不同于那些依赖“私人领域”、私密的即我们通常所说的个人的生存领域的那些能力。剥夺人在共同世界中一起行动和说话的可能性就是把他们囚禁在“他们单一的主观经验之中，如果这种经验不计其数地倍增，那么其单一性将始终如此”。② 情形之所以如此，不仅仅在于这种举动在时空方面的特征，还在于它的本质和最终目的。只要人们走到一起去建立共同的基础，去努力开始发动并借助言语和作为将自身投入到正发生在身边的事件之中，他们就创造了一个公共领域，一个行动的场所，这个场所又是行动的产物。

公共领域存在的基本条件当然是多样性，是个体与他人在一起生活，而不是特立独行。但多样性(其整个的表现形态应该是活生生的现实，而不仅仅是一种可能)的实现需要另一种

---

① 参见S·沃林的《政治与想像》(S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston: Little, Brown and Company, 1960)第一章，特别是有关“政治时间”与“政治空间”的讨论。在这方面还可参见W·马格努森与R·沃克的《消解国家的中心》(W. Magnusson and R. Walker, "Decentring the State", *Studies in Political Economy* 26, summer 1988, pp. 37–71)。

② 阿伦特，《人类的境况》，58页。

事态——"现世性"——的实现。

正如第一章所说，与生物性再生所需要的物的生产相反，阿伦特所界定的"世界"不是劳动的创造物，而是工作的创造物，是**创造者的人**的而不是**劳动的动物**的。毫无疑问，劳动和工作的"生产"都是通过直接、间接地系统调度人力(也就是说，通过生产资料或"工具"、通过技术)来改造自然，但衡量**劳动的动物**之生产的尺度是消费，或者说是破坏；衡量**创造者的人**之生产的尺度则是实用，或者说是持久。**创造者的人**根据构思或最终带进世界的产品模式来加工自然。根据这种标准，物质材料最后成为耐用性物品，这表明**创造者的人**的创造需要的是显现为"客观"现实；而消费品的性质注定了它终究要消失，所以就不能像前者那样。因此，虽然工作在**行动的生活**中扮演的是"劳动"和"行动"之间的中介，但它与行动有更多的相似：两者都具有一种公共(公开)特征。①

在将世界作为人的一种技艺、作为有用事物和那些特别的"无用"事物(我们叫做艺术品)的"具体化"场所来建设时，**创造者的人**为天性不稳定且终有一死的人类提供了一个稳定的、不动感情的居所，一个真正的世界。它必定是一个"共同的世界"，在分离人们的同时又将他们联合起来。② 这种"现世性"从制度

---

① "准确地说，**劳动的动物**的社会生活是无世界的，像牧群一样，因此他们不能建设或居住在一个公共的、现世的领域；相反，**创造者的人**完全能够拥有他自己的公共领域，尽管可能不是一个政治领域……从历史上看，最后的公共领域，那至少与**创造者的人**的活动相联系的最后的聚会之地是交易市场，产品得以在那里陈列。"(阿伦特，《人类的境况》，160—162页)

② 同上，52页。

上为人类多样性的存在提供了支持，并使每一个独特的个体都获得了展开的可能，因为存在着显现的空间。如果一个地方缺乏稳定熟悉的事物，那么这个世界将失去聚合人、使他们发生关系以及分离他们的能力，它也就不再存在“利益”问题。这种情形“类似于关于术中的降神会，一群人围坐在一张桌子周围，突然，他们发现，由于某种神秘的法术桌子从中间消失了，因此两个面对面坐着的人不但不再分离，而且彼此也不再有任何直接的联系了”①。结果是相当的不稳定，“不仅所有的政治活动是如此，直接发生在人们之间的所有事情都是如此，因为它们缺少了事物那中介性的、稳定性的和凝聚性的影响。”②

在阿伦特看来，这种事态表明，劳动过程支配下的“有组织地生活”与真正的政治领域是不同的。当然，生活在无世界状态，或生活在阿伦特所说的“异化世界”中，并不意味着没有物质对象，或者无法进入人际关系之中。它实际上是指，对待它们的存在主义态度使得我们无法显现和展示我们惟有在共同

① 阿伦特,《人类的境况》,53页。

② 同上,182页。乔治·奥威尔在《1984》中有一段描绘令人难忘。主人公温斯顿·史密斯遇到一个没有历史的伦敦，也就是说一个失去了世界上的持久性的地方，它纯粹成为一个物质性的场所。这种描绘非常类似于“现世性”及现世性消失后的景象。在《“和而不同时”:奥威尔与阿伦特论全面控制及本体论》(“‘When men are different from one another and do not live alone’: Orwell and Arendt On Total Control and Ontology”, in H. Chorney and P. Hansen, *Toward a Humanist Political Economy*, Montreal: Black Rose Books, 1992, pp. 161ff)中我对阿伦特与奥威尔的思想关联做了尝试性研究。

世界中借助行动才能实现的那些品质。[1] 在今天，阿伦特的"非现世的"事物（她对此非常清楚）最明显的例子也许就是核武器，它没有任何实际"用途"，却能够使行动麻痹瘫痪，并对人们彼此之间的关系构成最明显不过的影响。

在现代时期，**创造者的人**在导致亦是由它帮助创造的世界的丧失方面难辞其咎。**创造者的人**的显著标志是功利主义：手段和目的范畴决定着创造事物的过程。这个世界得以存在，功利主义的观点至关重要；但世界一旦被创造出来，功利主义就无法对它进行统治。而现代性的问题恰恰出在这里。现代的意义危机，"本着"和"为了"之区别的混淆，其核心就是：目的在为了实现下一个目的时不断贬值为手段，下一个目的自身又变为手段，如此循环往复以至无穷。

创造者的人的这种性质使得它力图用功利主义的观点去解释人与对象以及人与他们的创造能力之间的一切关系。但阿伦特认

---

① 由此可以再次清楚地看出马克思对阿伦特的影响。也许可以说，马克思的著作旨在规定我们作为潜在的共同性存在在发展和表现这种本性时所需要的必要条件，其中首要的一条有些类似于那种作为真正的行动者在历史舞台上显现的能力。阿伦特显然将这一点看作是马克思革命理论的关键要素。因此，在讨论她所谓的"社会问题"——贫困——在现代革命运动中的重要性时，阿伦特敏锐地指出："贫困的祸根是罪恶而不是匮乏，这样的信念在现代时期的文献中极其罕见，虽然人们也许怀疑马克思努力根据阶级斗争学说重新书写历史，这至少部分是因为他想为那些生命已经受到伤害、历史又用遗忘加以侮辱的人们恢复其身后的名誉。"（《论革命》，64 页）阿伦特认为，马克思愤怒而雄辩地为那些自现代时期开始就被逼迫保持沉默的人们道出了心声。在阿伦特看来，这种逼迫与显现空间的萎缩消亡是一致的，是对那些影响他们之为政治性存在的人类本性的一种冲击，尽管后一点阿伦特没有明确指出来。

为，在现代时期，劳动过程又加剧了这种倾向。劳动过程吸收并同化了工作，不断地将它所发挥的作用从属于劳动的节奏。工匠本来是为了市场交换而生产的，现在他在产品生产过程中的经济学意义已经终结，代之而起的是大规模的、日益机械化的劳动过程以及把人的能量组织为可出售的劳动力的活动(阿伦特认为这个过程大致对应于商业或商人资本主义向工业资本主义的转变[①])，其结果便是工作的"降格"、屈从于谋生的需要。在阿伦特看来，正是因为这一点，当代人在"工作的专业化"和"劳动分工"问题上混淆不清。[②]

因此可以说，工作和劳动的混合在现代"劳动社会"里加剧了

---

① "最早阶段的商业社会或资本主义仍具有激烈的竞争性和贪婪特征，仍然受创造者的人的标准所统治。"(阿伦特，《人类的境况》，163 页)

② 阿伦特以此对现代工业社会劳动分工的起源作了有趣的评论。她区分了劳动分工与"工作的专业化"，认为它们"只是在一般组织原则上是相同的，这种原则既与工作无关也与劳动无关，它源于生命绝对政治性的方面，源于人行动和一起和谐地行动的能力"，并且指出，劳动分工"假定所有单个的行为在数量上是相等的，它们无需特殊的技能，这些行为自身没有目的，实际上只是代表一定量的劳动力，可以用纯数量的方式把它们加在一起。劳动分工基于以下事实：当两个人把他们的劳动力合在一起时，'他们齐心协力仿佛一人'。这种同一性恰好是相互合作的反面，它说明类就其每一单个的成员是相同的、可以互换的来说是一个统一体。"(《人类的境况》，125 页)阿伦特把工作的降格归因于劳动分工在工作过程中的应用，因此有用物品的生产具有了劳动产品转瞬即逝的、消费性的特点(步阿伦特的后尘，哈里·布雷弗曼等人也在这方面做了不少研究)。结果是："用途与消费、有用物品的相对持久性与消费品的转瞬即逝性之间的客观差别逐渐缩小至无足轻重。"(《人类的境况》125 页)需要重申的是，阿伦特认为劳动是人类存在的一种自然现象，它的现代表现是工资劳动，这强化了它"恒久"特性的影响。不管阿伦特对劳动的历史性特点的假设有什么问题，在一个(接下页)

功利主义对文化的冲击。人的能量一旦听凭与自然之间的新陈代谢规律的支配（它不知道任何真正的区别），手段和目的之间的区别也就没有任何意义了。[①]与此同时，所有功利主义固有的问题——如莱辛所说，它们没有“用途”可用，自身也没有目的——就会引发对一个最终根基的追寻，它可以给无意义的手段与目的的过程以意义。在一个为消费而生产（反之亦然）的社会，解决问题的途径就是把“人”确立为目的，把“人”作为一切事物的“尺度”。阿伦特认为，这种“人本主义”本质上是主观主义的，真正的历史和政治需要的是一个客观世界，而“人本主义”却在这个世界的丧失过程中发挥了决定性的作用。同时，随着一个客体的“人”失去其主体性，结果主客体也就消失于始终变化的过程——劳动过程之中了。

工作与劳动的混合，行动的生活诸构成要素之间适度平衡的打破，以及随之而来的真正公共领域与真正私人领域所需条件的破坏，在阿伦特看来，就是现代时期社会领域的兴起。“社会”的胜利，地位上原本属于私人领域的物质再生产向公共事务的提升，严重地破坏了彻底的公共生活的前景。这种胜利削弱了许诺守信的能力和宽恕的能力，而它们本来是可以对行动可能具有的破坏稳定的影响进行抑制的。由于被剥夺了一个合适的公共舞台，行动找到了其他更为不祥的出路。一个“共同世界”的丧失其影响可以从多个方面看得出来，最突出的也许就是，阿伦特所说的财产（property）实

（续上页）特殊的人类生产过程如何影响构成它的人类物质性方面，她的洞见都是非常重要的。下文我们将会看到，这些洞见在阿伦特区分“行为”与“行动”时尤为重要，因为它们是区分的基础。

① 阿伦特，《人类的境况》，145 页。

质上的废除以及它向财富(wealth)的转变。在阿伦特关于真正公共世界的图景中,财产是最后一个要素。

从阿伦特的立场来看,如同自由一样,现代财产制度以及我们对它的相应的认识已经和萌生它们的城邦历史经验分道扬镳了。现代政治和现代国家口口声声要捍卫自由,而实际上却是背道而驰;同样,它们口头上对财产大唱赞歌,实际上却为破坏财产而推波助澜。

阿伦特认为,财产对一个共同世界和一个公共领域来说是至关重要的,而财产又必定是"私有的"。它联系着真正私有的方面和真正公共的方面,联系着必然王国和自由王国,它们在真正的人的社会里各得其所。但阿伦特所捍卫的私有财产与作为现代市民社会主要特征的私有财产有着根本的区别。在阿伦特看来,私有财产是允许进入政治生活的主要前提条件,它有着非常特别的客观性内容:它表明一个人在世界的某个具体地方拥有自己的位置,这个地方实实在在地属于他,比如他是(构成政治领域的)家庭中的一家之长等等。同时它又是逃避共同事务的避难所,之所以需要这种避难所是因为,"我们觉得,一种完全公开、在他人面前呈现的生活将会变得肤浅。……(它)失去了从幽深的地方浮现出来的品质,而如果这种品质不想失去其真正的、非主观的深度,它就必须处于隐秘状态。"[1]

现在通常所说的私有财产实际上是财富,虽然我们把它们看作是一回事,但其实是不同的。在阿伦特看来,它们实际上是相互对立的;因此具有讽刺意味的是,我们这个有着富有之可能

① 阿伦特:《人类的境况》,71页。

的社会正逐步变得一贫如洗，这是由财富本身的性质所决定的。财富包括生物性存在所需要的用品和消费品，拥有财富意味着掌握了生活的必然性，因而就可以自由地进入共同世界。财富使自由成为可能，也就能够维系真正的政治。私有财产由于在公私领域之间划了一条楚河汉界，因此它保证了两者各自的完整性；而私有财富在一室之内组织了必然王国，因此人就可以离开它而进入政治生活。

但财富缺乏财产的持久性和稳定性。财富的性质使得它能够扩张，也就是说，它可以积累。因此古人虽然视财产为神圣，但却从来不这样看待财富。一个选择无节制地扩充占有物的人实际上成了占有物的奴隶，成了必然性的奴仆。只有在现代社会财富才成为"神圣"。

因为财富是转瞬即逝的，财富的存在就不能像一个人在共同世界里所私自享有的份额(一个由有用的事物组成的客观世界)那样得到完全的保障。惟有财富繁殖过程本身——换句话说，积累——至少能够带有某些财产的永久性痕迹，而且只有当财富繁殖过程在原则上能随意占有、吸纳一切时，这种永久性才能够得到保证。与C·B·麦克弗森一样，阿伦特相信，无穷的积累与无穷的占有相互依存。正如她所发现的，这对共同世界的稳定性造成了严重的后果。持续的占有或积累破坏了过去意义上的财产，阿伦特认为这是对实实在在的有用事物的真正破坏，它们被分散到生产和消费过程之中，积累的动机由此获得了自己的外衣。阿伦特还在政治、历史、制度的剥夺过程中看到了这种积累的基础，首先是宗教改革后的天主教会，然后是欧洲的农民阶级。当财产和积累发生冲突时，私有财产最终成为积累需求的牺牲品。现代同

家保护的不是"这种意义上的财产,而是对更多财产的不加束缚的追逐……"[1]

因此正如我们在阿伦特与马克思相遇时所看到的,她既是私有财产的坚定捍卫者,也是资本主义坚定不移的批判者。现在就可以明白其中的原因了。作为一种不同寻常的积累的社会制度,资本主义破坏了财产,因此也就破坏了真正政治的关键性基础。在分析财富和财产时,阿伦特实际上对作为自由行动稳定基础的财产和作为资本(用交换取代使用价值作为衡量生产的标准)的财产进行了区分。由于模糊了财产和财富之间的区别,"每个实在的'可替代的'事物都成了消费品,它失去了私人的、由其所处位置决定的使用价值,获得的是独一无二的社会价值,受不断变化的交换价值的支配,其波动只能通过与共同的货币标准相维系获得暂时的稳定。"[2]结果现代私有财产的暂时性和交换性,在抽象商品意义上说就是货币,破坏了既有共同追求又不失真正私人性的生活。

因此,在阿伦特看来,自由、行动与公共领域是真正政治的依靠。它们既需要也再生产共同世界,这是集体性存在的惟一方式,人的多样性和团结由此获得保障。它们阐明了一些条件,这些条件使得《1984》中温斯顿·史密斯所希望的乌托邦成为可能:会有这样一个世界,人们虽彼此不同但却不是孤独地生活着。[3] 但正如阿伦特在阐述财产问题时所明确表示的,现代政治制度试图维

① 阿伦特,《人类的境况》,110 页。

② 同上,69 页。

③ 奥威尔,《1984》(*Nineteen Eighty-four*, Harmondsworth: Penguin, 1975),26 页。

护的只是重要的公共现象的形式，而未必是它们的实质。那么，在当代政治生活中恢复这些实质究竟是什么意思呢？这样的努力对现存制度和实践而言又意味着什么呢？它需要什么新的东西？简而言之，阿伦特所理解的多样性和团结会是什么样的命运呢？

2

像汉娜·阿伦特这样对政治进行批判性阐释，总会引出一个制度化的问题，即这种批判性观点如何落实到具体的规范与实践之中去，成为人们能够认识并接受的日常观点的一部分？因为人们最终要实行它。如我在导言中所说，阿伦特通常被斥为一个空想家，她的政治理论是不现实的、令人讨厌的。这种指斥表现为两种形式：或者就人的本性而言，她对政治人物所提出的要求是不合理的；或者现存的制度、尤其是自由民主国家的制度比她所承认的更为"政治"、更受人欢迎。不管具体的批评是什么，问题始终在于，阿伦特的那些核心概念能否对进一步理解当代政治困境有用？

在阿伦特的著作中我发现，她关心的与其说是对狭隘的制度意义上的政治的研究，不如说是对克劳德·勒福尔所界定的"政治的"的探索；如果此言不虚，那么我们就没有必要指望或强求她对制度与实践做出全面的论述。在《人类的境况》中，阿伦特把自己的任务界定为"想想我们在做什么"，这本身并不要求形成具体的制度规定。

但无论如何，阿伦特并非对通常所说的那些制度性问题漠不关心。在她的著作里随处可见对具体制度问题的涉猎，而突出的表现则是她为制度改革所提的两条非常具体的建议。第一条建议包括她广为人知的、对委员会形式(council form)的政府之重要性

的强调，认为这是现代革命剧变时期的一种大众参与决策的组织形式；相应地，她建议在东西方现存的官僚国家中也创造这样的参政形式——"初级共和"(elementary republics)。①

正如费伦克·费赫和阿格尼丝·赫勒所说，阿伦特的这一建议说明她与中欧重要的共和传统相关联，随着苏联势力的垮台，这一传统正处于复兴阶段，它对其他国家也很适合。② 捷克戏剧作家及政治领袖瓦茨拉夫·哈维尔的一些著作和声明也强调，公民的美德应该是既不屈从于经济利益的威逼也不屈服于传统强权政治的诱惑与要求，哈维尔的这些思想与阿伦特不谋而合。

奇怪的是，阿伦特的第二条建议却鲜为人知。这条建议涉及到阿伦特在《耶路撒冷的艾希曼》中的一些主张，她希望建立新的切实可行的国际法则来处理大屠杀的罪行问题。关于这些我将在第四章及有关艾希曼的著作中进一步展开。这里值得一提的是，阿伦特的建议雄心勃勃，她想处理的也许是所有政治理论中的一个中心问题，即正义问题。要理解像阿伦特这样复杂的思想家，我们就必须更加深刻地认识到，"思辨性的"理论和具体的制度分析不应是互相排斥的，而应该是相互支撑的。

虽然承认阿伦特关心制度问题，但在我看来，她的那些核心概念在描摹公共生活图景方面最有价值，这种公共生活挑战的是现代社会中的那些在她看来属于反政治的主要价值观念与实践，它

① 阿伦特，《论革命》，另见《政治及革命之思考》。

② A·赫勒，《大共和》(A. Heller, "The Great Republic", in F. Feher and A. Heller, *Eastern Left, Western Left*, Cambridge: Polity Press, 1987, pp. 188ff)。不过如我在第四章所说，赫勒就阿伦特与这种传统之关系的论述并非没有问题。

们破坏了共同体与团结。就此而言，理解阿伦特的当务之急就是搞清楚以下问题（我把它叫做政治地形学）：阿伦特所理解的公共领域究竟应该是怎样的一个事实范围？换句话说，她的立场要求我们发问：共和国（res publica）是什么？公共“事务”是什么？

阿伦特阐述“政治的”时的一个关键概念就是公共空间，这是显现的空间，是真正公共领域的核心。尽管其关键要素表达得比较抽象，“公共空间”仍然是阿伦特分析现代世界（甚至在敌视行动的环境下）人类行动能力诸表现形态的基础。从“黑暗时代”的“人们”的行动（阿伦特在《黑暗时代的人们》[*Men in Dark Times*]这本书里对他们作了描摹）到从 18 世纪至今周期性的革命行动浪潮——易言之，个体现象与集体现象——现代时期已经见证了许多表现公民美德、团结及打破常规追求不朽的例子。在阿伦特看来，这些历史事例能够逆现代大趋势而动，因此更加引人注目；它们不仅仅是关于公共空间的，而且其本身就是公共空间，是人类能力的证明，表明人能够通过创造技艺的扩充物来培育多样性的条件。

公共空间既含有一种活动又含有活动得以发生的环境。这无疑表明，阿伦特的那些概念即使有时显得十分思辨也仍具有制度意义。由于与现世性相关，与整个“非自然的”栖息环境（世人就在其中居停）相关，制度问题就有更为宽泛的意义，而不仅仅如通常所说，只与国体或政体相关。举例来说，它们与日常生活展开的建设环境就有关联，这种日常生活是由法国社会理论家亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）所说的“控制消费的官僚社会”的结构决定的。

如此看来，阿伦特的公共空间研究就与当代的一些争论相关联，这些争论涉及到当代环境下城市生活的性质问题，还涉及城市形式提供公众进入共同场所的能力问题。在这种共同场所里，人

们平等相处，各显其能——一句话，共同世界把多样性的公民团结在一起。在城市社会理论家和政治活动家看来，当代城市环境反映了"生产性或过程性标准对更为传统的现世性及用途标准的取代"，因此它不利于共同体及民主参与。① 城市节奏是对现代资本主义组成部分的生产、分配和消费等过程形态的表现与再生产，它们必须严格服从机械化、组织化的目标，阿伦特称之为"行为"。

这些过程的意义（阿伦特认为，准确地说应该是"价值"）看来属于生产和消费的对象，而与那些所谓使"用"它们的人们无关。这种无意义问题似乎是批判（激进）的城市政治行动所要解决的核心问题，这些行动既包括不温不火的举动，它们努力保护"世袭"财产免遭破坏，以促进大众意义上的历史身份的保存或发展，也包括"改良主义者"限制地方房地产开发商权力的努力，还包括对努力根据"效率"逻辑或"市场"重建邻里关系的活动的全面挑战，这种挑战包括一些新奇的公民不服从形式和"表达性"（expressive）政治。

以城市为基础的政治活动表明，阿伦特的分析对理解当代城市环境是有用的，众多流行的有关社会变革的激进观念是有局限的。简单地说，这些观念大多是以时间而不是空间为基础的。最突出不过的一个例子是正统的马克思主义，它关注的是诸如下降中的利润率等现象。这种分析就无法理解那种通过生产商品化的空间（其形

---

① K·弗兰普顿，《人的地位与对象的地位：论〈人类的境况〉》（K. Frampton, "The Status of Man and the Status of His Objects: A Reading of *The Human Condition*", in Hill ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*），117 页。这篇论文把阿伦特对劳动与工作的区分跟扩张性工业（及不断发展的后工业）资本主义影响下建筑与城市形式的转变联系起来。

式是实际的社会环境）来进行自身再生产的资本主义。①

城市经验的性质还为阿伦特批判现代财产概念确立了基础。与积累要求相系的财产制度既无助于理解也不能保障一个人在世界上的时空定位。因此，从阿伦特的观点来看，东欧和苏联自身吹嘘的向“市场”经济的转变，据称会把私有财产

---

① 在比较积极的、“后现代的”城市形式分析出现之前，亨利·列斐伏尔这样的思想家以及法国境遇主义者建立了城市生活批判理论，他们试图准确地描绘借助并通过空间建筑这一工具性策略创造出来的“意义”的性质和后果。具体一点地说，他们研究的是各种官僚管理机构（无论公私）的行为后果，它们能够把历史“包装”成一次性商品，从而强化了据说是当代城市经验之特征的社会遗忘与分裂。这种论述与阿伦特的观点非常相似：阿伦特担心历史会被当作是创造者的人的产物而会产生最糟糕的后果，从列斐伏尔的观点看，这种后果在某种意义上已经成为现实。

要了解列斐伏尔的观点，可参见《资本主义的残存》（*The Survival of Capitalism*, tran. F. Bryant, London: Allison and Busby, 1976）。用马克思主义研究城市会产生一些两难问题，这在曼纽尔·卡斯尔斯的著作中非常明显，试比较他的《城市问题》（Manuel Castells, *The Urban Question*, *London*: Arnold, 1977）和《城市与乡村》（*The City and the Grass Roots*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983）。M·瑞安的《马克思主义与解构》（M. Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1982）和F·詹姆逊的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》（F. Jamieson, “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review* no. 146, July August, 1984, pp. 53—92）都对后现代主义及其之于一般批判性思考与具体的城市形式之涵义进行了肯定性的论述。更为批判性的观点可参见M·戴维斯的《城市复兴与后现代精神》（M. Davis, “Urban Renaissance and the Spirit of Post Modernism”, *New Left Review* no. 154, May-June, 1985, pp. 106—113）。戴维斯认为“不受财力约束而产生的反城市冲动以及奥斯曼（1809—1891，法国行政官员，第二帝国时期负责巴黎大规模市政改建工作。译者注）式的社会控制逻辑在我看来构成了真正的后现代主义时代精神”（113页）。有关城市经验对社会理论总体影响的深入研究，请参见H·乔尼的《梦之城：社会理论与城市经验》（H. Chorney, *City of Dreams: Social Theory and the Urban Experience*, Scarborough, Ont.: Nelson, 1990）。

交到人民手中并会促进经济效率和政治自由，但更确切地说这是建立了一种财富增值的新机制，因此是对自由行动所需要的现世空间的一种继续的否定。另一方面，传统的社会主义强调的是“生产资料的社会化”，它似乎同样不能提供一个个体与集体得以在其中确立身份的稳定、现世的地方。最近一些社会主义理论家有关财产问题的思考表明，在一个根本上是民主的、平均主义的社会里，一种“私有”财产形式可以发挥基本作用。①

不管如何评价阿伦特的观点，显现空间的建立及其“现世”基础都显然是十分重要的问题，但这并不是惟一的问题，也不一定就是最重要的问题。如果公共领域和（因它而成为可能的）行动展示了一个人的“谁”，也就是说，展示了某些在其他人类活动中表现得不明显的人类特性，那么人**如何**去展示他们自身，推动和激励他们的目标是什么，这些问题就变得同样重要。这里的一个关键问题无疑是阿伦特对自由的分析，但还涉及到一个更加普遍的问题，它与未来行动者的形成有关，与他们认识到自身作为有现世追求能力之存在的根据和性质有关。在这种情况下，意义问题、“本着”（for the sake of）问题就成为

---

① 可参见A·克尔诺汉的《民主社会主义与私有财产》(A. Kernohan, “Democratic Socialism and Private Property”, *Studies in Political Economy* 22, Spring 1987, pp. 145—166)。这篇文章主张要从民主社会主义的观点对私有财产进行肯定性的思考，在当前对当代社会主义经济及政治意义的再思考中，这种观点受到了重视，一个主要的例子就是A·诺夫的《可行性社会主义经济学》(A. Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, Boston and Sydney: George Allen and Unwin, 1983)。

中心问题。阿伦特隐含的意思是,如果人们面对的物质对象(包括我们叫做文化的那些人类目的的具体表现形式)不能保证人进入世界,不能保证发动创新以打破常规,那么它们就丧失了给人以位置感的能力。

这种丧失对那些人所能产生的目的有着非常深刻的影响。如果客观事物不能在一个共同世界里分离而又联合人们,那么那些企图在适合他们的关系中获得成功的个体就会越过这些事物。他们这样做能够展现某种理性的、一贯的行为。但是,这恰恰是一种工具主义的态度,个体之间因此就是"为了"或"反对"的关系,而很少是"与"的关系。他们在这种情况下表现自我时,他们所表现的就是"人格",是"什么"而不是"谁"。与展示在真正显现空间的本质不同,人格是可以"生产"的。在阿伦特看来,这种可以操纵的效果生产广泛地表现在现代社会与政治的许多重要而普遍的现象之中:负责处理越战事务的美国国家安全机构中形象制造者(image-makers)的作用;①随"杂志封面的每周名人故事……"而起的"声名";②甚至包括那极端"自封的人"(self-made man)阿道夫·艾希曼,他为自己创造了一个历史寓言,他是其中的主人公,是"明星"。

这些现象涉及到社会和自我认同的方式,它们提出了一些根本性的问题,即政治行动者是如何形成的。阿伦特认为,过去我们的自我感、历史感和对世界的认知是由传统及教育所决定的,但是

---

① 阿伦特,《政治中的谎言》。

② 阿伦特,《瓦尔特·本雅明:1892-1940》("Walter Benjamin: 1892-1940"),见于《黑暗时代的人们》,153页。

现在传统与教育却出现了危机。传统的标准已经完全是非颠倒，它们不再能够为我们解答那些永久性的问题；现代教育总体上说为年轻人准备的是"生活"而不是"世界"，因而也就把他们交付给必然性的铁掌去控制了。① 作为潜在的行动性存在，我们不无讽刺地要被迫依赖我们作为思考性的存在这一事实去设法解决问题，我们必须要像阿伦特所指出的那样，去重新填平过去与未来之间的鸿沟。②

在阿伦特看来，正是因为她所说的传统的"扶手"对我们不再有任何帮助，正是因为其他本该亡羊补牢的制度似乎已经被生活过程的要求所同化，自我和集体的身份问题(按照阿伦特的观点)才在政治上变得重要起来。谁占有历史及其相关的具体表现形式，他为什么这样做，这些问题显得相当重要，因为它们决定了当代国家的公民含义。成为问题的是政治合法性的源泉与支持

---

① 阿伦特，《传统与现代时期》及《教育危机》("The Crisis in Education")，见于《过去与未来之间》，17–40页，173–196页。

② 阿伦特这里的分析似乎表明，她对思考与行动、哲学与政治的理解有了细微而重要的转变。举例来说，在《人类的境况》中，阿伦特认为哲学对政治产生了有害的影响。但到晚年她似乎认为，当行动的可能性受到威胁时，哲学或思考就越发显得重要和必要。如果行动的条件要恢复，思考就必须发挥关键的作用。哲学与政治之间的对立并非如此深刻或持久。

阿伦特有关该问题的认识是以艾希曼的论争为转折点的，并最明显不过地表现在《真理与政治》一文中，在这篇文章里她对真理与公共生活的关系进行了较平常更为积极的解释。这种转变对《精神生活》一书的理论主张来说也是非常重要的。从政治的角度看，阿伦特当然更多地看到了思想有利的一面，但她绝不会像当代许多思想家习惯的那样去用理论代替政治。

问题。

有两个相互关联的事例能够说明阿伦特政治地形学的这种特征。一个是关于她1963年对艾希曼的审判所作论述的争论，尤其是她的一些具体论断所引起的激烈的政治及意识形态的反应，对这些内容第四章会有进一步的讨论。正如阿伦特本人所说，关于艾希曼的那场“论争”让她前所未有地认识到历史解释的政治性，当“一个倍受关注的论题……被引入过去与未来之间的鸿沟中（它也许是一切反思的栖身之所）”[①]时，这样的政治性就会得到发展。换句话说，她意识到学术争论能够产生社会影响；反之，当学术涉及到历史身份之类的问题时，政治规则就会对学术的形式及内容产生影响，而且这种影响是不可规避的。

第二个例子距离今天较近，它指的是1986年德意志联邦共和国爆发的所谓“历史学家的争论”（Historikerstreit）。这场争论最初只是局限在专业历史学家的圈子里，后来部分是由于荣格·哈贝马斯的关系，争论扩展成了一个公众事件。这次争论涉及到这样一个问题，即对现在和未来关于德国民族及其在欧洲和西方世界政治作用的认识而言，德国的过去尤其是纳粹时期和屠犹活动的意义何在。正如所有参与讨论的人（甚至那些企图依托专业知识优势来为自身观点辩护的人）都认识到的，这场争论所提的问题有着十分重大的意义。这些问题包括：纳粹的恐怖统治是一种个别现象还“仅仅”是恐怖世纪的一部分，纳粹时期是贯穿整个德国历史的力量的畸形产物还是

① 阿伦特，《真理与政治》，见于《过去与未来之间》，227页。

具体的表现形式，重新审视过去以便建构历史从而"为身份认同提供路标、在进步大潮中确立立足点"[①]的时代是否已经到来，等等。随着两个德国的统一和日益临近的西欧经济的整合，这些问题越发显得迫切。

关于德国身份认同的争论显然发生在"过去与未来"之间的鸿沟中，这说明阿伦特的反思仍然具有相关性。身份的实质，公共问题的构成，以及如何表达这些问题——一句话，公共领域的内容及特点——是这场争论的核心问题。[②] 此外，身份问题还与团结的可能性、尤其与纳粹恐怖的牺牲品紧密相连。一个德国"身份"会建立在"我们"对"他们"的思维方式基础上吗？"他们"就是某种外在"威胁"、是那些通过过分迷恋罪孽深重的德国过去在表面上服务于这种"威胁"的人吗？在争论中，哈贝马斯试图提倡一种"后惯例"(post-conventional)而非"惯例"的身份以促进普遍主义而不

---

① 这是历史学家米歇尔·斯特默(Michael Sturmer)的话，他是德国总理科尔的顾问，也是这场争论的参与者。引文出自G·克雷格的《直面纳粹》(G. Craig, "Facing up to the Nazis", *The New York Review of Books* vol. XXXVI, no. 1, Feb. 2, 1989, p. 15)。

② 有关这次争论及其意义的出色描绘，请参见《历史学家的争论专辑》("Special Issue on the Historikerstreit", *New German Critique* 44, Spring-summer 1988)。人们处在过去与未来之间的"鸿沟"之中，这在米歇尔·斯特默那里说得很清楚："在一个没有历史的国家里，那个填补记忆、界定概念并解释过去的人将赢取未来。"(Sturmer, "Suche nache der verborenen Erinnerung", *Das Parlament*, 17—24 *May* 1986)转引自J·哈贝马斯的《损失的一种赔偿方法(愧疚倾向)》("A Kind of Settlement of Damages [Apologetic Tendencies]", *New German Critique* 49, spring summer 1988, p. 28)。

是单一主义的世界观，清楚地表明与这个问题是相关联的。[①]

因此，阿伦特的公共生活观念能够激发对影响团结与自我展示之可能性的社会现象领域的创造性思考。阿伦特的分析核心是对概念进行区分，这种区分尽管没有提供传统的“扶手”，至少提供了一种浸透了历史内容的暗示，让我们知道在面对共同事务时我们到底应该寻求什么。这样看来，阿伦特对公共生活的论述的覆盖面就非常广泛，也许比阿伦特本人所能想像的要广得多。[②]

3

因为阿伦特的那些关键概念具有非同寻常（不要说特别）的特点，所以许多阐释者和政治思想家为她的政治思想伤透了脑筋。美国社会理论家克里斯托弗·拉希（Christopher Lasch）在论述他人时发现“汉娜·阿伦特的思想丰富而具有启发性”、“她的思考非常大胆，不落窠臼，而众多思想健全的人往往会为获得确凿不移的政治规范而循规蹈矩”。他认为，阿伦特的著作自成一体，那些无

---

① 参见哈贝马斯在《新德国批评》上的文章。

② 因此，深受马克思主义、结构主义及阿伦特本人著作的影响，塞缪尔·鲍尔斯和赫伯特·金提斯主张对政治进行综合界定，认为政治本来就在“规则”方面存在争议，而规则支配着在各种社会“地点”（经济、国家、家庭）展开的具体“实践”（占有的、分配的、政治的、文化的）。界定一种社会关系或行动之政治内容的是生成意义的规则与不同实践之间的关系，而不是某个具体问题是否与那叫做国家的具体地点相关。参见鲍尔斯和金提斯的《民主与资本主义》（Bowles and Gintis, *Democracy and Capitalism*, New York: Basic Books, 1986）。

望地将它等同于某个具体的知识传统的人对阿伦特作了不公正的或者否定性的批评。尽管如此,他还是认为,阿伦特的论述一方面富有启发意义,另一方面也容易引起误解,她"在现代历史方面提出了几个能够提出的最为重要的问题",但她的著作似乎"充满了混乱……她的判断武断而不合情理……对历史记载存在许多误读"①。

这些风马牛不相及的观点表明,要对阿伦特在政治和社会理论方面的贡献进行定位和评价是困难的,而要对相关的批评家及其批评做分析性的估价也非易事。究竟何种批评能够深入到阿伦特观点的核心呢?

亚里士多德的政治思想对阿伦特产生了巨大影响,他寻求的是两个既相互区别又相互联系的方面,正是这两个方面决定了城邦的本质。一个是**政治学**的首要问题:什么是公民?另一个则是:谁有公民的资格?这两个问题反过来又提出了制度安排、个体与集体身份等问题。

如果我对阿伦特的城邦思想的分析是正确的,那么以上两点及相关问题就应该说是接近批评的核心了,这是关于阿伦特的一种更为深入的批评。我认为事实正是如此。现在我们讨论两种批评性的评价:一个是乔治·凯特布对阿伦特有关代议制民主之观点的分析,另一个是玛丽·奥布赖恩(Mary O'Brien)对阿伦特观点乃"男权"(male-stream)思想之表现的广泛批评。他们不仅关注那些对阿伦特来说是真正政治的核心要素的问题,

① C·拉希,《导言》(C. Lasch, "Introduction", *Salmagundi* no. 60, spring-summer 1983, pp. iv, v)。

而且矛头所指还针对那些我们称之为“虚假”政治的制度安排的诸重要特征,这些制度对多样性与行动、现世性与团结进行否定。

乔治·凯特布在一系列已经发表或出版的著述中对阿伦特的政治思想进行了内在的剖析。[①] 也就是说,他认为阿伦特关注的是一些有效问题,并对她就政治判断及举止所提出的标准表示赞同。但是他发现,阿伦特著作中有许多内容按照她自己的理论主张来说也存在缺陷,尤其是涉及到评价美国政治及社会制度的时候。乔治·凯特布试图表明,美国政治经验及整个自由主义民主的政治经验适合于政治义务的程度要超过阿伦特所大体承认的。他尤其迫切想按照阿伦特的观点对代议制民主重新进行评估。

凯特布认为,阿伦特本应对作为政治行动潜在及实际的舞台——代议制民主制度进行更为细致的关注。在他看来,阿伦特对代表选举制度是心存敌意的,因为它偏重于经济和利益问题,所以从行动和现世性的观点来看,这种制度容易被腐蚀。表决将权力赋予某些以私行事的人,因此它助长了一己的满足感,从而与阿伦特所说的“公共幸福”——寻求维护共同世界和显现空间——背道而驰。“代议制民主不幸有着顽固的现实性,它几乎就是自私自

---

① 《阿伦特思想中的自由与现世性》(“Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory* vol. 5, no. 2, May 1977, pp. 141—182);《汉娜·阿伦特:政治、良知与罪恶》(*Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N. J.: Rowman and Allenheld, 1983);《阿伦特与代议制民主》(“Arendt and Representative Democracy”, *Salmagundi* no. 60, spring-summer 1983, pp. 20—59)。

利的祭品。"[1]

经济利益对国家的腐蚀远不止表现为，国家权力的运作往往以牺牲小团体利益为代价而把那些经济实力雄厚的集团利益放在首位，它还扩大到"改善下层社会状况"的企图之中。当这种企图成了政治争辩问题而不是有许多明确的、纯技术选择的成功管理问题时，腐蚀就产生了（对阿伦特来说管理领域是非常宽泛的，它包括诸如理所当然地为每一个人提供合适住房之类的问题等）。正如凯特布所发现的那样，福利国家的"政治"在阿伦特看来是矛盾的概念："阿伦特的政治行动观念严格说来是和改良主义及福利主义政治的日常性格格不入的，而这种政治又恰恰是代议制民主政治的主要部分。"[2]

与阿伦特的观点相反，凯特布认为，这种经济政治为真正的政治行动提供了根据。阿伦特认为政治行动具有一种特别的"好战性"，而在"（一方面）工厂、企业主和压力集团和（另一方面）当选的和落选的官员……的联系"[3]中，我们也可以看到这种好战特点。

不过更重要的，把阿伦特的城邦与代议制民主相结合不仅仅是一种经验主义的做法，它还具有道德意义："代议制民主是有着特别道德主张的、真正个性化的政治制度，它会得到那些持阿伦特的观点的人的赞美，即使仅仅是'其次'的。"[4]凯特

---

① 凯特布，《阿伦特与代议制民主》，126页。凯特布对阿伦特在《论革命》中有关代表局限的论述及对普通委员会的热情肯定印象特别深刻，第五章我将进一步讨论这个问题。

② 同上，27页。

③ 同上，30页。

④ 同上，30—31页。

布认为，代议制民主培育了众多值得赞美的政治及道德现象，尤其培育了人们抵抗暴政的愿望。像阿伦特这样在20世纪60年代面对各种不公正的立法和一些政治权威对种种恣意妄为政策的热衷而坚决支持公民的不服从活动、认为这是完全符合宪法的纠偏之举的思想家，培育抵抗应该在她的政治观中占据头等重要的地位。

而且，代议制的民主政府与政治道德的联系也不是偶然的，在凯特布看来，它是代议制本身的一个内在属性。因为代议制民主的核心是选举制度，它虽然非常有害，但却能够不断积极地重申普遍同意的原则，从而保证了对政治权威的制衡。政治权力屈从于不断的合法性的证明活动，它永远也不能具体化为某个置身社会之上或之外的事物。因此，“选举程序的定期运作就对政治权威构成一种**抑制**（chastening）。因为要依赖于人民的意愿和选择，政治权威威风扫地……当当权者忘了自己是谁时，当他们忘了自己是人民的公仆时，选举结果就成为抵抗权威、抵抗政府的灵丹妙药。”①凯特布认为阿伦特有这样一种说法，即代议制民主强化了公民的被动性。而在他看来，使代议制得以运作的“同意”恰恰不是被动的。一个本身包含着对权威进行抵抗的政府制度必然会鼓励公民去积极行动，其方向虽然常常是比较世俗的，但却对各种不合法理的举动形成了制约。

在凯特布看来，阿伦特因为代议制民主在引导公民参与政府管理方面据说非常无能而对它抱冷漠（敌视）的态度，这不

---

① 凯特布，《阿伦特与代议制民主》，41页。

仅导致她无法看到现存民主国家所包含的真正的政治要素，还导致了对代议制民主得以运作的那种责任感的侵蚀，并损害了使抵抗成为可能的种种文化前提。阿伦特对作为合法权威之真正基础的选举程序和相应的法律漠不关心，认为选举中的同意是"彻头彻尾的虚构"，这样她就不知不觉地站在了另外一些人一边，这些人认为代议制民主不过是寡头政治的幌子，或者是真正民主政体的拙劣模仿。如果抵抗暴政的精神需要得到捍卫和弘扬，我们就必须要使代议制民主永葆活力，必须要把代议制民主制度看作是合理合法的，把它的政策法规看作是具有权威的。

显然，凯特布并没有把以上这一绝对命令的含义仅仅局限在立法领域。如果要给政治责任一个坚实的基础，代议制民主就必须与在社会生活的一切领域尤其是工作场所实行民主化进程同步进行。同时，民主选举产生的立法机关所制定的法律义务必然是不尽完美的，因为立法决议只能不断地趋近于人民（指宪法赋予其权利的大多数选举人）的意愿。尽管如此，选举制度仍和立宪政体一起成为代议制民主文化的核心，即使仅仅是"其次"的，它们仍保证给我们及阿伦特以不仅仅是工具性基础的支持。而且还有证据表明，它们也许并不仅仅是"其次"的。

凯特布为那也许可以称作体面的自由主义政治提供了有力的证明。他把人们的注意力引向了现存自由民主社会中那些值得注意的种种政治生活现实，甚至那些对继续充斥这些社会（尽管其官方意识形态是民主的）的不平等、不公正现象表示极度不满的人，其注意力也被吸引了过去。他非常正确地指出，在这些社会里进

一步推进民主进程是必要的。同时他对阿伦特的批评也无疑是正确的，阿伦特的分析大体上虽然不错，但她“对公共领域之外的权力关系的民主化却很不情愿”①。

然而，凯特布的批评并没有充分反映出阿伦特有关公共生活论述的深度内容。虽然他看到，在像美国这样的当代自由民主国家中，政治实际上是无处不在的；但富有讽刺意味的是，他似乎又对政治事物抱着非常狭隘的观点。他的公共领域似乎只是局限在选举领域，他虽然强调促进代议制民主文化是必要之举，也指出了这种文化的主要特性，但在如何加强民主价值与选举参与的深层联系方面凯特布却几乎没有什么建树。我曾经指出，阿伦特关注的核心问题是形成过程，这一点在凯特布那里也暧昧不明。凯特布似乎需要这样一种团结，因为它具有序列性特征，所以虽然选举权的行使本身可能不会促进这种团结，但如果选举过程要成功培育出对暴政的抵抗，就需要这种团结。凯特布可能会说，把民主实践扩大到社会生活的一切领域将起到教育作用，这在确立代议制的基础时是必要的。但我们想知道，这样的民主化从阿伦特的观点看还会包含什么内容，如今是否仍在为此付出努力。②

另外，鉴于魏玛德国的经验，阿伦特会非常乐意地承认代议制民主是对抗暴政的屏障，这一点也让人怀疑。阿伦特看来受到了那种针对代议制政府而展开的批评的影响，这种批评通常显得很犀利中肯。它兴起于魏玛共和国时期，矛头所指是国民议会地位

① 凯特布，《阿伦特与代议制民主》，41页。

② 参见凯特布，《阿伦特思想中的自由与现世性》。

（因而也包括选举程序）在积极的国家决策活动中的削弱。① 如果考虑到凯特布的典范——美国代议制民主——目前的情形，这种批评更显得咄咄逼人：在美国，一般选民的参与程度正不断降低，而那些活跃的选区则又日趋为富有的男性选民所主宰；行政权在过去的二十年里越发显得肆无忌惮；在从全国到州、地方各级政府的竞选中，种族问题也始终表现得非常突出，令人不安。②

因此人们自然要怀疑，代议制自身是否能够承担凯特布所赋予的重任。当然这不是说，它们对民主社会是无足轻重的。凯特布认为，阿伦特应该认识到代议制民主能够成为"其次"的、切实可行的政治选择，在这一点上他是对的。但从阿伦特的观点来看，他并没有令人信服地回答这样一个问题，即为什么这种民主被看作是有局限的。换句话说，他没有解释为什么不能通过或至少不能仅仅通过代议制去保障参与阿伦特所捍卫的公共生活，他没有对团结和公民身份的性质进行彻底的研究。

诚然，如凯特布所恰当地指出的，并没有可靠的保证来反对政

---

① 在这方面，卡尔·施米特的《议会民主的危机》（Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988）值得注意。有关施米特的思想及对这种思想兴趣的回潮，请参见"卡尔·施米特专辑"（*Telos* vol. 20, no. 2, summer 1987）和J·基恩的《独裁与议会的衰落：卡尔·施米特的政治主权理论》（J. Keane, "Dictatorship and the Decline Parliament: Carl Schmitt's Theory of Political Sovereignty", in *Democracy and Civil Society*, pp. 153－189）。

② 有关这些力量的研究，请参见F·福克斯－皮文与R·A·克洛沃德的《美国人为什么不投票》（F. Fox-Piven and R. A. Cloward, *Why Americans Don't Vote*, New York: Pantheon, 1988）。

治上的恣意妄为,它始终是人类集体性中的一个威胁。但是,对这种潜在的威胁来说,阿伦特的公共生活观念要比凯特布所承认的敏感得多,甚至比他所捍卫的代议制民主对政治生活的脆弱性更加敏感。[①]

如果说凯特布基本上还是站在与阿伦特一致的立场上来立论的话,那么玛丽·奥布赖恩则自觉而坚定地与西方政治思想传统及其包括阿伦特在内的忠实的实践者保持着距离。奥

---

① 有关阿伦特对政治生活潜在脆弱性之认识的精妙分析,请参见P·利科的《行动、故事与历史:论〈人类的境况〉之再阐释》(P. Ricoeur, "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*", *Salmagundi* no. 60, spring-summer 1983, pp. 60—72)。利科的分析围绕阿伦特对不朽(immortality)与永恒(eternity)的区分。终有一死的人通过政治行动追求的是不朽的持久性,但作为思维的存在,我们必然是从永恒的立场来思考的。与阿伦特相似,利科也是在现象学和解释学的框架内来运思的,他发现,在行动中不可避免地存在着思想——因为行动被编织成故事、成为历史材料时只能如此——这是政治思考与政治行动的两难困境。对不朽的追求从根本上受有关永恒之思考的影响:这是一种有关人类善的普遍主义主张,这种善在政治生活中永远不能完全实现,甚至也不能明确地被认识,因此就需要故事或隐喻加以保存。所以,行动是脆弱的。

这不是人性表面上的二元性问题,而与有密度的集体生活有关,与"人类关系网"有关,在这种集体生活里,诞生是新的开始,而行动的标志则是非预见性和不可逆转性。

我们从一个我们不能(阿伦特认为即使能够也不应该)获得的永恒的立场来寻求使我们不朽,这是"整个人类事业之伟大与虚幻"的原因之所在。正如利科所说:"汉娜·阿伦特是一个并非政治行动者(除了出于偶然或必需)而对人的政治地位进行思考的人,尽管人类事业是无益之举,但她始终坚持拒绝蔑视这种伟大或为了伟大而隐瞒其虚幻。"

布赖恩是一个激进的女性主义者，她在《再生产的政治》(*The Politics of Reproduction*)一书中试图检讨"男权"思想的核心要素：整个西方历史中使男性统治得以合理合法的种种主导的常规、概念和思想。因为思想无可规避地与实践联系在一起，所以男权思想在高度自觉时总是从男性经验上获得活水，而对女性经验则始终采取歪曲或否定但实际上却无法抑制的态度。在男权思想中，女性被置于男性历史(his-story)的边缘，作为社会行动者她们是看不见的。在长期形成的公共领域与私人领域的分裂中，这种情况尤为真实：公共领域是男性公民的世界，他们在其中处理着政治事务，这被吹嘘为人之为人的最好表现；它胜过劳动和家务的私人领域，胜过妇女的世界和她们所做的工作。在遭到普遍蔑视的私人领域，再生产劳动无可比拟地受到玷污或忽视——然而离开了它，其他一切人类活动则又成了无本之木。通过选取公私分裂这样一种对导致妇女处于从属地位至关重要的现象，奥布赖恩颇具说服力地表达了当代女性主义思想所关注的一个中心问题，从而使女性主义在阐明父权统治的运作结构方面发挥了关键作用。

鉴于阿伦特对私人领域和公共领域作了重要区分，她的著作与女性主义之间的关系当然也就成为重要的问题。对奥布赖恩来说，汉娜·阿伦特是男权思想的女性拥护者，她"认为大男子主义很正常甚至很必要，并……认为适应私人领域的功能与结构在过去已经扩散开来，这几乎已经破坏了公共领域"。阿伦特对人类境况的理解"实际上是一种彻头彻尾的男性观，……由于缺少对女性境况的分析，阿伦特最终无法充分地分析

行动的生活本身"①。

在区分私人领域和公共领域时，阿伦特坚持男权思想的中心原则："男人"从本体论上说需要脱离第一自然的再生产领域，去创造一个高级的、更充满人性内涵的第二自然领域，一个更为真实的政治生活，这里才是道德、文化和共同体惟一真正的家园。在奥布赖恩看来，这种本体二元论对男性来说是必要的，因为他们被排除或异化于再生产劳动过程之外，后者是物种遗传学之连续性的基础。男性遭受排挤的表现就是父权的不稳定性，这一直困扰着男性意识。因此，男人需要创造一种具体的政治连续性以及相应的历史神话，以弥补他们遭再生产异化所造成的损失，并将之作为人类身份认同的真正居所，以取代遗传学的连续性。

如果父权的不稳定性是一个"问题"，那么"解决办法"就是体现在政治"上层建筑"之中的男权原则。男权原则不仅包括男系的权力与特权，更涵盖了一种男人生产具有人类价值的社会存在的创造能力。但是鉴于再生产的实际情况，以及男人再生产意识中当然的紧张（它反映了任何个体在物种连续性过程中所扮角色的模糊性），男权只能表现为对异化的有力征服。权力需要征服——征服女人，征服男人自身，最终征服整个自然。

奥布赖恩的分析是完全激进的。公共领域中的公民与私有财产的拥有者——理想城邦中的"人"（man）就包含这两个方面——乃是追求大男子主义的产物。"通行的"公民和所有权概念表达的是亲如弟兄的男人利益，因为他们（不无讽刺地）从再生产要求中

① M·奥布赖恩，《再生产的政治》（*The Politics of Reproduction*，London：Routledge and KeganPaul，1981），100页。

"摆脱"了出来，所以就必须要绑在一起去窃取妇女和儿童的身份，其手段是婚姻制度、父权制度和财产制度。正如奥布赖恩所说，父权并非是与孩子的一种"自然"关系，而是一种"权利"，一种本质上是社会的、政治的权利。权利制度强化了人们之间被迫合作的关系，最终导致不稳定的父权向普遍的父权制社会的转变。

男权原则及其各种理论支撑，包括我们认为已经理解的政治及公民身份的一切内容，都摆出一副咄咄逼人的架势，它们现在已经对整个社会和环境构成破坏性威胁，男人自己也在劫难逃。现在该是"女权原则"取而代之的时候了："它是这样一种原则，它坚持个体生命的价值以反抗集体性的灭亡；它坚持与自然世界融为一体，反对'操纵式'的破坏；它坚持废除公与私、第一自然与第二自然、连续性与间断性之间那堵莫须有的墙。"①

要追求这样一个目标，汉娜·阿伦特的政治思想就不但于事无补而且成了一种障碍。事实上如奥布赖恩所看到的，阿伦特的思想不仅仅从女性主义理论来说是有缺陷的。因为她采取的是发端于黑格尔和马克思的辩证唯物主义的分析方法(且不管它浸透了男权思想)，所以奥布赖恩还指斥她对古希腊政治生活作了理想主义的描绘："在阿伦特的分析中，行动范畴仍旧抽象，不能令人满意。例如，人们永远不能搞清楚……那些要将'全部生命'奉献于公共领域的一家之长们究竟在那里干了些什么。"②奥布赖恩认为，阿伦特所说的政治是原始的，没有受到追逐个人利益的影响；

① M·奥布赖恩，《再生产的政治》，115页。

② 同上，103页。

为了反驳她的观点，奥布赖恩借助伯里克利本人的理论主张。尽管阿伦特没有注意，但伯里克利却十分清醒地认识到，对生活和财产的现实考虑，对父权控制的要求，在城邦生活里已经发挥了重要作用。①

但奥布赖恩的论述主要是想证明，阿伦特的思想是与女性主义原则相对立的。把公私领域分隔开来，并宣称前者优越于后者，这些做法当然是最明显不过的证据，但阿伦特还有另外一系列相应的大男子主义思想，其中主要的一点就是随便的、非历史的暴力观。奥布赖恩认为，阿伦特把暴力看成是驾驭必然性的基本力量，因而也就是私人领域的一个主要特征。在奥布赖恩看来，阿伦特对暴力的看法有两个严重的缺陷。首先，阿伦特没有看到，在希腊城邦中，暴力绝不仅仅局限在私人领域，它同样表现在阶级斗争和帝国主义冒险之中，它们对公共生活产生了决定性影响。同时，作为私人领域主要特征的暴力必然拥有政治性的内涵。阿伦特"看来没有认识到，私人领域的暴力只有通过公共行动证明为合法之后才成为可能，从这个意义上说，它永远是政治暴力"②。

其次，阿伦特的暴力乃驾驭必然之所需的观点——这实际

---

① M·奥布赖恩，《再生产的政治》，105—106页。奥布赖恩进一步指出："家庭与经济因素在城邦公共生活中发挥着很大作用。修昔底德也注意到了再生产的价值。经济上的考虑还具有公共含义，但阿伦特所理解的有魅力的政治行动却不包括收支税等日常活动，后者在公共工程建设如防御工事、堡垒设施等方面提供了必要的资金保障，这些是对城邦具体的、物质性的保护。这还只是一个例子。"

② 同上，110页。

上是一个具有本体特征的观点——表明，尽管她对现代科学及劳动过程的兴起持保留态度，她实际上仍主张对自然进行统治。阿伦特对女性主义的中心观点——社会与自然之间能够和睦共处——置若罔闻，她相信"男权"思想，认为"人"与自然之间是相互对抗的，因此使自然屈从于人类的目的就显得非常必要。阿伦特理论的惟一独特之处就是，这种统治必须是一个私人事件，而不是公共事件。

因为阿伦特对公共领域和私人领域的真正动力漠不关心，特别是她对"再生产的社会关系"、公私领域之间密切而必要的关联无动于衷，她最终成了大男子主义的女性拥护者。"她的那些范畴矫揉造作，她对人类活动的分层武断而随意，她企图在此基础上来区分公共领域和私人领域……她的所作所为完全是一种男权观念，最终为男权思想传统推波助澜。"[①]

奥布赖恩的分析非常激进，因此比之于其他人的论述，她更加透彻地揭示了阿伦特思想的深层特性。例如，奥布赖恩与凯特布就不一样，面对阿伦特在代议制民主问题上的保留态度，奥布赖恩就没有遇到任何麻烦，因为她把制度看作是以统治与控制形式为基础的，而凯特布的"男权"眼光却使他无法看到这一点。因此，奥布赖恩对阿伦特著作中本体性的关注非常敏感。她认为这是现象学的方向，"分析者的意图与所要检讨的对象连成一体"，在阿伦特这里就是"劳动、工作和行动等全部活动"。[②] 在奥布赖恩看来，阿

① M·奥布赖恩，《再生产的政治》，109—110页。

② 同上，100、102页。当然奥布赖恩发现，阿伦特对活动、一个主要的现象学主题的处理是不充分的。

伦特的现象学本体——活动——排除了能够在具体性思考活动中存留的某些抽象范畴演绎和形而上学的沉思。因此，阿伦特讨论的并不是一般的抽象性，而是具体的人性；与亚里士多德不同，她不认为抽象理性是人性的规定性——因为这种理性有玄思妙想的倾向。如果奥布赖恩认为阿伦特的范畴最终是“缺乏思想的”，那么它们就具有特别的启发意义。

通过对阿伦特这种做法的批评，奥布赖恩能够证明阿伦特的主张中那些没有认真对待的信念（unacknowledged commitments）和未经检验的设想。这在阿伦特的必然性分析和倾向于把生产的和再生产的劳动狭隘地看作是生物的、无休无止的活动方面尤其如此。

不过，奥布赖恩本人的公私概念和必然性概念似乎也是特别静态的、非历史的。以家庭为基础的经济向“公共”经济的转变极大地影响和改变了公—私区分的意义和内涵。不管存在多大的局限性，阿伦特的论述至少预料到了这种历史变化并试图对此做出解释，否则她的“社会”概念就难以理解。奥布赖恩似乎没有考虑到这一点。①

这个问题反过来又反映了一个更为一般的问题，即对阿伦特思想中固有的批判性内容认识不足，尽管奥布赖恩的研究方法本来可以让她做到这一点。这包括对阿伦特意图的某种误解。阿伦特的暴力概念虽然是私人领域的一个组成部分，但这并不是说她

---

① 参见A·穆斯金斯基的《什么是父权制？》（A·Muszynski，“What Is Patriarchy?”，*Socialist Studies* 5，1989，pp. 65—86）。穆斯金斯基博士有关“公”、“私”及“父权制”的思考深深地影响了我，我对此表示感谢。

只是在那里才看到它，而是表明这种看待方式使得阿伦特能够将自由从必然之中区分出来。这种区分无论是在阿伦特的著作中还是在奥布赖恩自己的著作中都是很重要的。此外，也没有迹象能够表明，阿伦特会认为某些人（比如妇女和奴隶）天生要服从暴力，尽管在希腊城邦里他们确实如此。奥布赖恩不恰当地把阿伦特和亚里士多德两相对照，却又奇怪地忽视了他们之间的一个关键性的区别：阿伦特并没有天生不平等的思想。另外，虽然阿伦特有关公私问题的分析重点是历史——本体的，但她的初衷是想阐明各种复杂的理论态度和实践，而不是由一些社会类别的人所占据的一成不变的领域。

在暴力与统治自然的关系问题上，奥布赖恩的观点更有说服力，但她认为阿伦特赞成对自然进行统治，这未免言过其实。阿伦特对现代科学和世界异化的批评以及对主权的批判比奥布赖恩所承认的要更彻底。至于说到对奥布赖恩来说很重要的那种人对非人的自然的统治关系，阿伦特拒绝将具体的社会等级关系本体化，这就从根本上切断了意识形态和制度对整个统治活动的重要支撑。①

奥布赖恩认为，在阿伦特看来，“从历史而不是本体的角度去阐释社会生活，这是一场知识的大不幸，一场社会的大不幸”，这是奥布赖恩对阿伦特的严重曲解。我前面说过，阿伦特批判的不是历史本身，而是作为过程的历史，后者表现的是

---

① 阿伦特当然认为人与自然的关系有某种对抗性。自由在于对必然的理性控制；自然必须经过人的“改造”或“完善”。奥布赖恩应该在与自然的一体关系方面说得更具体一些。

真正历史存在的毁灭。它们的区别不仅仅是术语的不同，还说明阿伦特的范畴具有活力，包含了自我展示与团结的可能性。

尽管关于阿伦特的阐释有这样那样的问题，但她的思想活动确实存在一种政治地形学问题，我们需要搞清楚的是，她的思想到底能够切合哪些领域。这里我想吸收另一位女性主义思想家卡罗尔·佩特曼(Carole Pateman)的思想，并对阿伦特另作一番阐释。我承认，奥布赖恩对阿伦特的思想与父权观念之间关系的认识是深刻的，但我想指出，阿伦特著作中包含着比奥布赖恩所承认的更为广阔的批评空间。

与玛丽·奥布赖恩一样，卡罗尔·佩特曼也认为汉娜·阿伦特表达的是一种大男子主义的立场。但在我看来，佩特曼在阐述公私问题时所采取的立场却与阿伦特相同，从而使得阿伦特的观点的活力和潜在的批判性得到释放。[①] 佩特曼认为，现代关于公私区分的思想主要根源于古典自由主义，后者在公共领域和私人领域的分裂方面实际上有两种几乎很难区分的观念。按照通常的理解，这种分裂或者发生在市民社会与国家之间，或者发生在市民社会内部。不管哪种情况，私人领域乃是经济生活的领域，其主导原则是自由；公共领域，或者说国家、政府，则是强制性的领域。自由社会的政治任务就是限制本性专横的国家对自由领域的侵犯，

① C·佩特曼，《公私二分法的女性主义批判》(C. Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", in S. I. Benn and G. F. Gaus eds., *Public and Private in Social Life*, London and Canberra: Croom Helm, 1983, pp. 281 -303)。

以保障人们能像霍布斯所说的那样去"各安生业"①。

这种公私观念的显著特点是，它们在某种意义上说都已经是"公共的"。它们之间的分裂反映的是内部两种不同的社会身份（主要是男性的）概念及制度表现之间的冲突，即公民与资产阶级的冲突。

但在佩特曼看来，还有另外一种对女性主义来说意义明显重要的"被遮蔽了的"公私二元论形式，其中一方主要是由女性的生产和再生产劳动构成的家庭领域，另一方则主要是由男性构成的公共领域，不管它是否被看作是"市民社会"或"国家"，也不管它是否存在那种被看作是市民社会**内部**的公私分裂等。这种形式的公私划分加强了两个领域在"公共"问题上的区别，并使得从"公共"入手来区分二者成为可能。但这种划分却在两个意义上被遮蔽了。首先，历史事实表明，委身于家庭领域的人一直被迫保持缄默，他们的声音在历史言论中遭到否定。其次，在将家庭领域整合到占统治地位的那种公私划分活动中时，对该领域进行"公共化"的各种理论和实践的努力通常又忽视了这两种意义上的公私之间的质的区别。家庭领域与公共领域的关系并不仅仅是被忽视或遭压制时的自由私人领域（在市民社会中的，或者就是市民社会的）与国家之间的关系。对被遮蔽的公私分裂在理论和制度层面上的认识从根本上挑战的是更加显见的、广为人知的、公共的区分，它主张人类与其能力之间的关系应该是更加一体、更少纷争的关

---

① 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1985年9月版，269页。——译者注。

系,而不像占统治地位的公私划分所坚持的那样。但如果人们不承认这种挑战或没有对此做出回应,那么即使家庭领域成为政治分析和斗争的对象,"被遮蔽的"区分仍将处于被遮蔽的状态。

换句话说,我们不能简单地通过向那些原先被局限在隐蔽的家庭领域中的人开放继续存在的那种"公共的"公私关系,从而对公私分裂所包含的统治关系进行全面挑战。"显见的"公私分裂永远并且已经通过一种统治关系建立起来,它也是被作为统治关系来建立的。更坦率地说,我们不能通过把妇女"提升"为占统治地位的公私关系中的公民和财产所有者来宣告压迫—— 妇女的,自然的,实际上就是人本身的—— 的终结。这样,女性主义就表现出它的历史重要性了。女性主义对被遮蔽的公私分裂尤为敏感,因此它能够超越有关公民身份的流行理论和做法,指向新的团结形式和共同体形式,它们的"基础是个体生活与集体生活或个人生活与政治生活之间的相互联系,而不是彼此间的分离和对抗"①。

佩特曼的论述为深入研究阿伦特的分析所具有的长处和局限留下不少余地。从佩特曼的那具有两方面内涵的公私分裂观念来看,阿伦特似乎与大多数自由主义思想家一样,使两个方面都瓦解了。阿伦特认为,在现代,私人的向公共地位的提升,也就是说,社会的崛起,需要把现在已经变成(叫做经济的)大家庭的家庭生活"公共化"。但是,虽然她在这方面与自由主义思想家有着共同的基础,但阿伦特却不是一个经济自由主义者,也不是资本主义的辩护

① C·佩特曼,《公私二分法的女性主义批判》,299 页。

人。因为她很恰当地把家庭生活中的暴力和奴役归结为私人(也就是经济)领域,自由主义称之为自由领域。

由于瓦解了两种公私分裂观念,阿伦特就落入父权制的陷阱,她模糊了家庭生活的性质。但她没有接受父权制的另外一个基本观点:私人的即社会的或经济的具有自由的特点。因此她有关恢复公共空间、恢复追求共同目标的权力的主张就与家庭及私人领域的统治问题针锋相对。对佩特曼和阿伦特来说,主导观念的逻辑以及这些观念试图阐明的种种社会实践的范围,揭示出的恰恰是矛盾和不一致,从而削弱了其主张的价值和持久性。

最后,人们可以问女性主义一个"阿伦特式"的问题:它是否更全面更充分地认识两者的观点,并以此来关心公共生活和公民的地位问题?我认为答案是肯定的,并且阿伦特对公共生活的描述提供了重要的批评资源。① 出人意料的是,玛丽·奥布赖恩似乎同意这种说法。在总结对阿伦特的公私领域的讨论时,她提到了比如英国内战②等政治社会大剧变时期大多被忽视了的妇女典型,为了追求明确的政治目标,这时的妇女们"闯进了公共领域"③。但是这些历史事例非但没有驳斥阿伦特的观点,反而证实了她的观点。

① 这也是安·莱恩的观点,参见《阿伦特的女性主义》(Ann Lane, "The Feminism of Hannah Arendt", *Democracy* vol. 3, no. 3, summer 1983, pp. 107—117)。有关女性主义与公共生活问题更加全面的论述,可参见S·本哈比伯与D·康奈尔所编的《批判的女性主义》(S. Benhabib and D. Cornell ed., *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)。

② 指1642—1646年和1648—1652年间英国议会与保皇党人之间的内战。——译者注。

③ 前引奥布赖恩,113页。

在论述真正的自由行动和人通过言语及作为将自身投入到正发生在身边的事件之中时，阿伦特的心里想到的正是这些形象。

乔治·凯特布和玛丽·奥布赖恩的批评促使人们更加仔细地评价阿伦特的"城邦"的意义，这有助于揭示阿伦特所说的真正政治的具体内涵。无论如何，他们远不仅仅是为阿伦特的理论提供了一个靶子。因为他们关注的是复杂的社会历史实践，公共生活就运行其中，所以用黑格尔的话说，他们对中介也作了清晰的阐释。如果阿伦特的公共领域概念目的不是一个抽象的乌托邦，它就必须通过这些中介，不管是民主的(凯特布)还是精英的(奥布赖恩)。

易言之，如果说阿伦特不仅关注着凯特布、奥布赖恩所同样关注的问题，而且在某些方面处理得比他们更加妥善，那么我们就必须表明，她的反思是建立在能认可的社会政治实践与制度的真实特性的基础上的。同时，这些反思在理解这些实践和制度时还必须证明，作为正在运作的现实，这些实践及制度与它们那培育自由、理性之存在的主张是相违背的。在我看来，阿伦特对我所说的"虚假"政治的分析目的正在这里。

第三章　被围攻的公共领域：虚假政治与现代时期

所谓“虚假政治”，我指的是那些否定阿伦特所理解的团结与公民身份的社会生活形式。在我看来，虚假政治包括了大多数阿伦特自始至终都在关注的社会历史现象。为了捍卫她所理解的真正政治，阿伦特在许多情况下总要对盛行的（尽管不总是普遍接受的）制度和实践进行一番批驳，这些制度和实践让她对现代经验的性质有了认识。

不过，恰恰是虚假政治这个概念说明，人类目的和通行的制度结构之间的关系是复杂而模糊的。虽然这些制度在一定层面上使真正政治冲动的表现成为不可能，但在另外的层面它们又“实现”了这些冲动，或者至少从中获得了约束性特征和“精神”。易言之，如果虚假政治的手段是真正政治目的与动机的歪曲表现，那么它们一定也还有某种“合理性”内容，也许可以说是在不合理的情形中吸收了合理性。正如亚里士多德所说，可行的政体有许多种，有些其实与合理、幸福的生活毫不相关。

因此，虚假政治形式可以理解为真正政治的变态表现，当真正

政治的条件不具备时，虚假政治就出现了。它们的存在证明阿伦特对现代历史问题的分析是正确的：人们一方面创造了人类技艺的扩充物，同时又认为这些技艺要从它们无法控制的、自然—一般的过程中获得意义。它们表明，阿伦特对公共生活的论述一定程度上就是本体论的：一些特别的人类要求、需要和目的只能通过政治行动来实现，而区分其真假表现形式也因此成为可能。

虚假政治最重要的表现形式就是极权主义。极权主义对阿伦特的总体思想来说意义非同寻常，同时它又是虚假政治的一个独特表现形式，因此下一章将单独对它进行论述。这里我要集中讨论在自由民主国家发现的一些虽非独一无二但却很典型的现象。它们的出现以及阿伦特对它们的分析表明，虽然极权主义在某种意义上是造成虚假政治的诸力量的结晶，但问题并没有到此结束。对公共生活的威胁、对基本的人性内容的否定充斥着我们的这个社会，因为它们更加精妙、甚至令人快意，所以更具不祥之兆。

那么到底什么是虚假政治形式呢？阿伦特对自由与公共空间的论述以及这些论述所隐含的内容（这一点我已论及）表明，虚假政治的范围实在是相当广的。人们可能很快会想到一些特别的现象，如国家与官僚机构、暴力与意识形态等，它们是明显的候选对象，应该纳入其中。确实，从阿伦特的观点看，它们属于虚假政治形式，因此我要在本章予以论述。但由于阿伦特的公共领域概念所能覆盖的范围非常广，虚假政治领域，一个颠倒了的公共世界，就不可能仅仅是一些制度的或意识形态的东西。下文我要说到，现代两个关键性的问题（它们对阿伦特的观点所具有的意义常常没有得到充分的认识）——文化危机和政治谎言——与虚假政治的其他相对明显的表现形式在本质上纠缠在一起，并且从后者汲

取精华。这两个问题都深刻影响了人们的身份建构和他们为了生活在一起而共同采取的方式。它们深深地扎根于当代社会,这说明它们能够稳固一个"正在运作的"社会秩序,一个不自然的"自然"政治世界;如果用另外一个世界来挑战这个世界将十分困难,因为对日常意识来说,那个世界只是高度思辨的,因而也就是虚假的世界。

在抨击虚假政治时,成问题的是阿伦特向政治现状进行挑战的性质问题,我在第一章讨论她对马克思的论述时曾提到这个问题。作为一个对现存社会及其价值、制度进行批判的批评家,阿伦特的激进主义性质是什么?她在进行批评性的挑战时所依据的另外一种世界到底是什么?正像要把阿伦特的思想贴上这种或那种意识形态的标签都是徒劳的一样,[①]要回答以上问题也绝非轻而易举。在我看来,这是因为她对我所谓的"虚假"政治的剖析不过是她肯定性地分析真正政治的另外一个侧面,后者是以公共领域中的自由与行动为基础的。正如我在第二章所说的,阿伦特的这些概念复杂难懂,某些方面还可能引起麻烦,她对现存政治形式和社会形式的批评同样如此。就像她对劳动、自由和行动的论述一样,这些批评最初的出发点也是现存的制度与实践,但最终她却将它们摒弃。如果一种真正的政治存在危险(虽然与当今那些被误当作政治的东西比,这种政治的危险可能要小些,至少许诺守信和宽

---

① N·奥沙利文就曾做过这种工作,请参见其论文《阿伦特:希腊情结与工业社会》(N. O'Sullivan, "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society", in A. deCrespigny and K. Minogue ed., *Contemporary Political Philosophers*, New York: Dodd, Mead and Company, 1975, pp. 228-251)。

恕的能力在其中发挥了一定的作用)，那么挑战现存制度和准则同样存在危险。从阿伦特对现代大众文化和政治谎言的有力谴责可以看出这一点。阿伦特的谴责深刻而雄辩，但在某些重要的价值标准问题上又显得暧昧不明。因此在为阿伦特的观点进行辩护的同时，我也(希望)认识到人们对她的某些方面表示怀疑是有理由的，不过阿伦特本人可能并不希望出现这种情形。易言之，至少对我来说，阿伦特对虚假政治的批判包含了我在引言中提到的众多难题。

因此，在本章我首先要分析的是文化危机和政治谎言。接着我要更为公开地讨论虚假政治的政治形式，其主要表现就是国家和意识形态，它们对我们当今有关政治定位和政治身份认同的认识很重要。最后我将分析政治暴力这一复杂现象，它使得虚假政治的要素充分暴露，并将寻常的自由主义宪政民主与极端的极权主义连在一起。我试图在整个讨论中都突出这一点，即针对我们的处境，阿伦特认为既需要一种新的政治行动方式，也需要新的政治思考方式。

1

汉娜・阿伦特对现代文化的批判源于一个主题，即共同体、人类团结和多样性的衰落，这个主题不仅出现在她的著作中，也出现在像瓦尔特・本雅明、T・W・阿多尔诺等 20 世纪重要的文化批评家的著作中。就阿伦特而言，她是通过分析现世性的瓦解和随之而来的个体与集体记忆的败坏来表现这个主题的。因此，阿伦特在描述文化危机时最为关心的也是理解真正的公共生活时所要重点考虑的，就是世界的性质和人对它的适应问题。她特别提出

了两个对她的政治思想来说非常关键的概念:"群众社会"和"判断"(judging)。

在阿伦特看来,文化危机的根源在于两种历史现象的发展:第一是"社会"在19世纪的兴起和随之而来的对中产阶级政治力量和社会力量的承认,第二则是"大众娱乐"在20世纪日趋占据支配性的地位。危机的首要表现是艺术创造不断屈从于功利主义标准,这在19世纪尤为突出。它特别明显地表现在这样一种倾向中,即对观众来说,艺术欣赏不在于其形式的美与协调的比例,而在于它能够有助于个人的自我丰富和自我修养。

这种转变的核心是出现了一个新的审美"主体"——"庸人"(the philistine),他使得艺术的和其他的一切经验都从属于功利主义的计算。在部分是对群众社会进行批判的一次论述中,阿伦特提到了庸人,她的挑衅态度表现得特别明显。她虚构了一个精英分子,对矜持的资产阶级价值与制度在美学上抱着敌对的态度,并对人们蝇营狗苟的生活表示蔑视。但亨利·帕克特(Henry Pachter)提醒我们说,对"庸人"的这种攻击是20世纪头几十年里一种反动思想的翻版,是"文化绝望政治学"的一个要素,后者是法西斯主义和纳粹主义兴起的温床。①

与这种不无道理的解释不同,我认为,阿伦特对庸人特别是群众社会的分析另有目的,她试图揭示一个团结平等的共同体,

① H·帕克特,《魏玛练习曲》(H. Pachter, *Weimer Etudes*, New York: Columbia University Press, 1982),特别是第三、第十二章。"文化绝望政治学"是弗朗兹·斯特恩研究国家社会主义文化起源的那部著名著作的标题。

也就是真正的“城邦”。从这个意义上说，阿伦特的文化批判就与当代针对消费资本主义中反民主、不平等倾向所作的各种分析有更多的共同点，而跟那些对自由主义及民主进行反动攻击的观点没有多少联系。这里的关键仍然是，**行动的生活**诸要素之间需要适当的平衡。不过阿伦特的分析确实包含一些困难，一些阐释上的难题，任何认真对待她的思想的人都必须承认且要面对这些难题。

行动的生活的平衡问题出现在以下对阿伦特的分析来说非常重要的区分之中，即艺术和文化的区分，美的事物得以产生的必要条件和它们一旦产生后人们与之交流的适当方式之间的区分。更明白地说，这种区分让人想起了(一方面是)制作的要求和(另一方面是)行动的性质之间的紧张关系。“文化”(culture)本身是一个有启发意义的概念，它与动词“耕种”(to cultivate)、名词“农业”(agriculture)有着相同的词根，它们都表达了一个对罗马人来说尤其如此的观点：文明人联合的主要内容是照料、关注我们在大地上的栖息，我们过去的纪念物。“有修养的”个体是世上居家的人，他在人类技艺的产物之中游刃有余，自由而优雅，后者表明了人类对不朽的要求。这就是西塞罗所说的文化动物(cultura animi)，“一个接受了这般训练和培育的心灵值得信赖，它可以去照料一个显现的世界，美是这个世界的标准。”①

阿伦特在这里提到“显现的世界”意味深长，因为显现毕竟是真正公共领域的一个主要特征。这说明，政治与文化可能具有共同的、根本的存在特性；行动与美分别作为政治与艺术的标志，可

① 阿伦特，《文化的危机》，见于《过去与未来之间》，219 页。

能在反对劳动与制作方面站到了一起：美可能不仅仅是"理想"，并不是栖居在与实际生存体验无关的主观的、非物质的精神领域。因此，格奥尔格·齐美尔(Georg Simmel)所说的"主观"文化和"客观"文化之间的分裂——个人信念与现世体现的分裂——与文化生活的真正性质是相违背的。

止是在这样的认识背景上，阿伦特开始直面文化危机，这实际上是一种特殊类型的文化——大众文化的危机。正如阿伦特所发现的，大众文化与"年事未高"的群众社会现象之间有着内在的联系，双方现在都享受到了一种知识上的体面，这是很长时间以来"严肃"的意见所不允许的。这种情形是怎么产生的，为什么对文化和社会来说这都证明是不利的？这些正是阿伦特所关注的问题。但阿伦特更主要的目的是要理解大众文化和群众社会的准确关系，它如何区别于其他历史阶段的文化与社会的关系。认识到这一点很重要，因为阿伦特不仅要理解什么是"虚假的"大众文化和群众社会的关系，而且要更加敏锐地去辨析这种关系的必然性何在：在目前历史条件下，这种关系迎合了人类联合的何种需要。这是阿伦特理解勒福尔所说"政治的"之当前基本轮廓的一部分。

阿伦特认为，在大多数欧洲人和北美人被允许进入先前只属于富人和有闲阶级的领域后，群众社会就产生了。虽然"群众"一词在这里表现的是纯粹数量的方面——也就是说，它是指许多人做着过去只有一小部分人能够做的事——但阿伦特的分析却属于定性研究。她认为，那些通常属于"群众人"(mass man)的特性——孤独、敏感、没有规范、丧失判断力、强大的消费能力、自我中心、与世界的异化——并非仅仅表现在数量意义的

群众社会中，它们"首先出现在好的社会里，那里并没有数量意义上的群众问题"。[1] 因此，阿伦特所使用的"群众"一词本身具有讽刺性，是一种辩证手法，这贯穿于她整个的文化分析活动之中。可见，在阿伦特的文化批判中，成为问题的并不是群众在文化领域中的出现这个简简单单的事实，而是阿伦特所说的人与文化事物交流时的特性问题。

对群众社会的分析构成了阿伦特描述现代世界社会与劳动过程之兴起工作的一部分，所以这种分析与阿伦特那些更为全局性的观点在许多假设上都是相同的并且主要是否定性的。因此正如阿伦特所发现的，群众社会的显著特征是它的非现世性和它消耗一切——绝不仅仅是文化事物——的贪婪胃口。"消费社会"的成长从根本上改变了我们与文化事物进行交流的性质，这些事物不再是文化动物发展与表现的手段，它们在某种程度上成了新型社会经济形式——娱乐工业的材料。[2] 文化关注的本应是客观世界的稳定与持久问题，但当这种可能已然渺茫时，娱乐就成了社会的"文化"。换句话说，这是一个失去了传统感的社会性世界的文化。

阿伦特认为，消费社会的出现，对娱乐的追求，其意义并不总是否定性的。传统的瓦解给了我们重新检讨文化经验与政治经验之基础和特点的机会，面对这样的任务，"群众社会对我们的妨碍要比好的、有教养的社会更小……"[3]娱乐与生命过程的要求之间存在着有机联系，我们大家也都需要消遣和娱乐。此外，娱乐对现

---

① 阿伦特，《文化的危机》，见于《过去与未来之间》，199 页。

② "群众社会……需要的是娱乐而不是文化，娱乐工业所提供的商品就像任何其他消费品一样为社会所消费。"（同上，205 页）

③ 同上，204 页。

世性的挑战起码是显而易见的，"好的、有教养的社会"对真正文化的威胁在手段上则更为巧妙，因为人们往往认为这种社会适合于文化保护，但这里的文化是一种"高级"文化，属于较高价值的领域，不受日常生活要求的污染。而在阿伦特看来，文化与经验的分离恰恰是总体文化危机的一部分。所谓的"高级"文化与"低级"文化或者娱乐并没有区别，把它们进行对比是一种错误的导向。当然，比之于"低级"文化，"高级"文化更有助于提高自我修养，是提升我们精神的基础。

正是基于上面的理由，庸人在阿伦特的分析中就显得意义非同一般。庸人在某种层面上是现代艺术批评社会时的一个对象，是当代艺术家多少坚持对抗社会性世界时所关注的焦点。但阿伦特使用的这个名词具有更加宽泛明确的政治含义。庸人不是社会舞台上一成不变的角色，庸人作风及其含义经历了一个微妙而重大的变化。在19世纪初期现代艺术反叛社会时，庸人就是一个"没有文化"的人，他对世界的判断显得陈腐；到现代社会生活的后期，社会自身的主要兴趣开始表现为对文化事物的全面关注。文化既是新生的强大的资产阶级争取地位和权力时的武器，同时显然也是逃避这种现实斗争的一种手段。

从文化的这种两面性特征阿伦特看到了现代娱乐工业的种子，看到了艺术（客观可感的事物的世界，为人提供了在世的栖息之所）屈从于生活（服务生命过程的不可抗拒的消费欲望）的最初萌芽。这种发展骨子里存在着根本性的矛盾。庸人既想把艺术当作提高自我修养的一种手段又想舍弃现实本身，这就意味着他对艺术作品的观点是双重的：他追求艺术中的"甜美和轻盈"，但又因其"无用"而又对艺术进行斥责。

结果，庸人在追求文化的过程中破坏了文化。因为不管他是在寻求逃避还是在寻求自我修养的提高，庸人总是以纯功利的方式与艺术品发生关系的，这就对客观世界（美作为一个客观属性在其中得以体现）的保护产生不利影响。一件艺术品就是世界里的一个事物，它能够“理解并证明国家、民族以及最终人类的全部历史记录……一旦过去那些不朽的作品成了社会与个人的优雅点缀，成了相应地位的标志，它们也就丧失了最重要的品质，再也无法吸引、感动世世代代的读者和观众”①。在这些情况下，文化成了另外一种“价值”，即“一种社会商品，它可以流通、兑换，可以与其他所有的价值（个人的、社会的）相互交换”②。

文化向（与其他任何价值一样可以进入市场的）价值的转变，不但破坏了文化产品的现世性，而且更为巧妙地破坏了记忆能力和真正的历史感，这种历史感使我们认识到我们何在、何往。正是在这种情况下——主要表现为对现世性、记忆和超越的攻击——市场社会的人们进入了有闲阶级的行列。也是在同样的情况下，娱乐业，这个永恒现在的鼓吹者和保证人，这个无世界、无时间物体的生产者，第一次繁荣起来。正如阿伦特发现的，娱乐业的威胁不在于它对辛劳的解除（我们都需要这种解除），而在于它对生产消费品的原材料永不满足的需求。为了便于轻松消费，它在文化和传统中搜括那些能够轻易改头换面，也就是说改变性质、降低身份的艺术品。一旦休闲不是必然性之外的一种选择而是其中的一个方面时——按照德国政治思想传统的说法，一旦自由王国成为必然王国的扩

---

① 阿伦特，《文化的危机》，见于《过去与未来之间》，202 页。

② 同上，204 页。参见阿伦特的《极权主义的起源》第 2 版，338 页以后。

展——文化就要从属于生产的周期循环，从而失去现世性特点。

这里出现的是一种去对象化(de-objectification)的过程。真正的事物，现世的创造物，并不是激发快感的各种品质的偶然凝结，它们拥有确定的形态，形象思维能力在其中发挥了中介作用。[①] 但当事物按照劳动过程的命令塑造成伪事物时，美学性质尤其是美——阿伦特认为这是基本的美学特点——就成了没有内容的主观偏爱，成了"观念"。从这个意义上说，这里的去对象化就不是指消除形式本身，而是指建立一种特别的形式——商品形式，在生产和消费的生活周期中，对它的破坏只是为了另行创造。原来为了显现、表达持久与稳定而创造的艺术品形式现在真正消失了，它们被用于引导人们以工具理性的方式去适应劳动过程的要求。艺术本身的基础遭到了破坏。阿伦特说："过去许多伟大的艺术家在漫长的岁月里都没有被遗忘和忽视，但当他们不得不变成娱乐性的版本时，其命运就不得而知了。"[②]

在用我们这里所勾勒的方式批判大众文化时，阿伦特的立场与其他群众社会的研究者是一致的。她的观点与T·W·阿多尔诺和马克斯·霍克海姆明显相同，后两人在《启蒙辩证法》中把文化工业看作是当代资本主义社会的一股强大力量。将他们进行比较在政治意义上决不是无足轻重的。在我看来，像霍克海姆和阿多尔诺一样，阿伦特感兴趣的与其说是大众文化的群众特征，不如

---

① 参见E·M·伍德的《精神与政治》(E. M. Wood, *Mind and Politics*, Los Angeles: University of California Press, 1972)及H·阿冯的《马克思主义美学》(H. Arvon, *Marxist Esthetics*, trans. H. Lane, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1973)的第三章。

② 阿伦特，《文化的危机》，208页。

说是它对人们的影响，因为据说它反映了这些人所关切的事情。换句话说，没有内在的理由去认为，阿伦特会把大众文化的胜利看作是这样一种情况：据说由于普通人没有能力去欣赏真正的、超越性的艺术活动，于是就产生了大众文化，或者用它作为必要的补充。要真正搞清这个问题，需要对阿伦特的观点中有关文化与政治的具体联系进行更为系统的考察。我最终想说的是，阿伦特对“政治的”的独特见解是她论述文化危机的基础，同时也在有关论述中得到了最为明显、最为信服的表现。

人与艺术品的交流就是文化，形成文化特点的因素与形成真正政治经验的因素是相同的。从根本上说，政治经验的能力与为艺术作品所感动、启发的能力都同样取决于个体的品质。之所以如此是因为，必须要有一个为人在世界上提供家园的真正的人的世界，一个以人为本创造出来的事物领域，真正的政治才能存在。在阿伦特看来，最为现世性的事物是艺术作品，它既不屈从于功能主义（事物是为消费而生产的），也不屈从于功利主义（事物只是为有用而生产的）。艺术作品具有永久性，纯粹的持久性，任何其他人类产品都无法与之媲美。她说：“这就好像现世的稳定性在艺术的永久性里变得光亮透明，因此是对具体出现的那种不朽的预告，这不是灵魂或生命的不朽，而是经由人的双手取得的不朽。它闪耀，可以看到；它发声，可以听到；它言说，可以读到。”①

阿伦特对出类拔萃的现世创造物——艺术的论述有着重要的政治含义。她认为艺术所表现的对“不朽的预告”既不是关于灵魂的也不是关于生命的，这实际上就是对古代（或古典）和现代的政治

① 阿伦特，《人类的境况》，168页。

意图观念提出了挑战。古代的城邦，柏拉图和亚里士多德的世界，是伦理与政治的融合体，是灵魂一手艺的世界。现代国家则首先是为了促进自我保护和生命而存在的，它最具煽动性的辩护人是霍布斯。然而无论是真正的艺术（它是世界的一部分，真正的公共领域能够寓于其中），还是真正的政治都与灵魂一手艺或自我保护无关。

另外，作为阿伦特对抗行动之非预见性和不稳定性的堡垒，许诺守信的能力和宽恕的能力也与灵魂的提升或生命的保护无关。它们没有说教色彩，后者与正确引导灵魂有关；它们也没有实际好处，后者与自我利益的精打细算有关。但它们使在共同的处境即团结生活中的所有人都能够平等地相互承认。在这一点上，它们与艺术接受很相似（显然，在阿伦特看来，接受或者非主权对政治自由和艺术经验来说都是重要的）：毕竟艺术既不是关于自我修养（灵魂—手艺在现代的世俗化变体）的，也不仅仅是关于消遣的。

我们对那些在彻底的亲密无间处境中行动的他者的"接受"方式与我们对艺术作品的接受方式还有一层联系：它们都涉及到公共空间中的显现问题。阿伦特对美的观念的研究考虑到了这层联系。她指出，事物之为事物的内在属性是它具有形态，"有形态的可见事物就必然或者是美的，或者是丑的，或者在美丑之间。每一个事物都必须显现，而它必然显现自己的形态；因此，每一个事物实际上都以某种方式超越其功用，它的超越性（超验性）、它的美丑就是公开的显现与可见。"①

但阿伦特的意思并不是说，我们能够或应该根据人们的"美""丑"来对他们以及他们在公共领域的作用进行评估，虽然理解某人

① 阿伦特，《人类的境况》，172－173页。

之为"谁"具有艺术活动的性质。阿伦特的意思远不是这一点，她不会从工具的角度即从某人是"什么"的角度去衡量一个人的长处和弱点。诚然，行动要超越当下的作为并活在记忆之中，它就必须具体化为一个可被讲述的故事，这样就必然带有美丑性质。但行动、行动的人跟讲述它们的故事却不是一回事（马克思认为人创造他们自身，阿伦特对此持反对态度，并不是因为马克思的观点是渎神的，而是因为他试图让人成为自己的记录人，这就瓦解了行动和制作或工作）。易言之，政治不是艺术。阿伦特对虚假政治的论述所表现的不是一个唯美主义者对多样性社会里日常政治斗争与妥协的厌恶（乔治·凯特布在批评阿伦特有关代议制民主的观点时，曾重点阐述了这些问题）。

不过，辨别美丑的能力（通常称为鉴赏力）与在公共领域中行动和对行动做出反应的能力相联系，这种说法有一定道理。这种联系源于思想的能力，阿伦特的一个也许让人惊讶的观点是，艺术作品的人类起源就是这种能力。在比较思想能力与交换及使用能力时，阿伦特说：

> 思想与感情相连，它改变的是感情那令人沮丧的缄默无言状态；同样，交换改变赤裸裸的贪欲，使用则改变迫切的需求欲望——直到它们能适合于进入世界、成为事物，变为实体。在每一种情况下，天性对世界敞开的、爱交流的人类能力就都获得超越，并把禁闭在自身之中的强烈感情释放到了世界中。①

艺术使思想成为真实，把思想制作成事物，它改变了我们的感

---

① 阿伦特，《人类的境况》，168页。

情形态，使得思想活动本身那创造性的、但基本上又是内在的世界得以展现。

阿伦特又进一步区分思想与认识及逻辑推理，认识在追求实际目的的过程中获得知识，逻辑推理则从自明的前提进行演绎推理，或把个别情况归纳到一般法则之下。我认为，她这样做不只是要列出人类思维活动的主要特性，而是另有原因：认识跟现代科学及将我们的自然环境变成人的“世界”的转化活动紧密相连；逻辑推理则取决于人脑的结构，它反映的“脑力”非常类似于我们的劳动力；与它们不同，对在世界中显现的思想来说，没有什么是必然的或不可避免的。换句话说，思想与人类自由的关系要比认识或逻辑推理更为紧密。

从这方面看，艺术与行动就有着惊人的相似，它们都包含着一种不必现实化的人类能力。此外不管怎么说，它们各自显现的环境也同样是互相关联的。行动的环境当然是显现空间，是（政治的）公共领域；艺术的环境则是文化自身。从某种意义上说，文化组成艺术显现的空间。艺术展现在博物馆还是教堂，这实际上决定了作为人与艺术进行交流之方式的文化的特点。从最宽泛的意义说，公共领域提供的远不止是行动的空间，它还允许那些本质上为了显现、因而是（潜在的）美的事物展现自己。因此艺术与政治互相依存：“言语与作为转瞬即逝的伟大在世界上持续到美的生成……把艺术与政治连在一起的共同要素就是，它们都是公共世界的现象。”①

如果能够存在一个虚假的公共领域，它展现的不是自由而是人的其他可能性，那么也就能够存在一个虚假的文化——大众文

① 阿伦特，《文化的危机》，217页。

化。虚假文化和虚假政治都出现在各种有组织的生活在一起的形式的环境中,这些形式没有能够实现人类彻底的亲密无间、多样性及团结的诺言。

同时,如果艺术表现了既非认识又非逻辑推理的思想的能力,那么正如我在第一章中所说的,行动或政治也能表现这种能力。那些认为艺术与行动只有通过精神能力——这种能力既不与创造使用价值的工作(认识)相连,也不跟生产消费品的劳动(逻辑推理)相关——才能显现的人会如此认识这些表现吗?换句话说,"对美的正确的爱,与美的事物的恰当交流……跟政治联系在了一起……因而鉴赏力属于政治能力"①,这种情况可能吗?在我看来,阿伦特确实认识到了这种精神能力。就美学问题而言,这种能力强化了鉴赏活动;从政治行动来说,它表明我们对某人展示他(她)之为"谁"有所认识。这是判断的能力。

如我在第六章将要指出的,在阿伦特有关恰当地政治地思考的论述中,判断发挥着重要作用,它确实是我们最独特的"政治的"精神能力。在文化危机的背景上分析这种能力时,阿伦特不仅想阐明其现世性特点,还想证明它的缺席是虚假政治得以生长的一个主要因素。群众社会的兴起与判断的衰落相伴随,必须要把它们放在适当的关系中去看待。

从文化和政治的角度看,判断的力量表现在它能够渗透到"有关公共生活领域和共同世界的明智的意见交流之中,渗透到决定该在其中采取何种行动、如何向前看、将显现什么等问题之中"②。阿

① 阿伦特,《文化的危机》,215 页。

② 同上,223 页。

伦特认为,最接近于认识到判断的这种特别的现世性特点的思想家是康德。康德认为,判断能力需要并产生一种"扩展的精神能力"(eine erweiterte Denkungsart)①。这种扩展的精神能力不仅使有关艺术的辨别能力成为可能,而且也使得政治生活中的这种能力成为可能,因为在为判断力活动创造条件时,它还期待着与想跟他们达成一致的那些他人进行交流。判断"对有效性的要求永远不能超越作判断的人设身处地为他们考虑的那些人之外"②。人们想通过规定共同世界中的事物的性质来塑造这个世界,由此他们达成一致的意见,判断活动就是这种一致意见的核心。一致意见是真正政治活动的基础和产物,它只能依靠说服而不是武力来取得。易言之,判断力具有展示性质,从而与行动有着密切关系。

判断在规定(因而塑造)共同世界中所发挥的作用表明它具有客观性,这种客观性不能降为狭隘的主观"偏爱"。如果判断决定着作为人类行动客观场所的世界的塑造,那么判断力本身必须具有持久稳定的现世性。这就是说,性质问题,而不仅是真理问题,能够成为理性观察的合法对象。在这种情况下,鉴赏力就对性质进行辨别。鉴赏力把美置于可认知的人的世界中,并

---

① "扩展的精神能力"(或译"扩展的思维方式")是康德在《判断力批判》中提出的一个说法,指一个人能够在每个别人的地位上思维,并能够从普遍的立场来对自己的判断进行反思。具体论述请参见《判断力批判》(邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年12月第2版)136-137页。——译者注。

② 阿伦特,《文化的危机》,221页。参见哈贝马斯《阿伦特的权力交流观》(Habermas, "Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* 44:1, spring 1977, pp. 3-24)。

把一种特别的个人化的东西，一种主观的客观性，作为美本身的结构要素带入了美，这种美表现了我们的渴望与能力，因此无疑属于我们人类。

虽然美的和政治的都是显现的存在，但现在我们明白了，并非简单地显现就行。判断力和鉴赏力要求我们还必须寻找一套标准，以决定显现事物的合意程度。阿伦特认为，这些标准应该是“人本主义的”：它们最终必须表现某种明确的人类意图，一种本体论的保证。

本体论问题在这里非常重要，因为在阿伦特的文化危机论述中有些东西显得特别且令人不安：所有的行动者或美的事物的创造者，以及作为一种历史形象的庸人，都是或似乎是清一色的男性。① 这不仅包括在语义上用“人”(man)或“他”来指称所谓一般的人性，还包括这样一个问题，即阿伦特用以形成其观点（尤其是有关鉴赏力与美的观点）的那些术语是否表现了一种必然的、错误的男性观点，一种父权制的美学和政治学。伯里克利所捍卫的希腊文化包含着对剥夺了“柔弱气”的美的热爱，阿伦特喜欢引用伯里克利，这就暗含了一种父权制观点。②

此外，虽然阿伦特坚决捍卫鉴赏这种人类能力，但这种鉴赏力“本身限制在对单纯是美的事物不加区分、不加节制的热爱……它通过不被美的世界征服来使这个世界的野性得到驯化(debarbarize)”。③ 但是，“野性”一词如果没有彻底的种族主义含义，至

---

① 在这方面我受A·穆斯金斯基的启发很多。她指出，这是阿伦特在论述艺术与文化时的一个重要问题。

② 阿伦特，《文化的危机》，214页。

③ 同上，224页。

少带有令人不快的欧洲白人种族中心主义的一些含义。[1]

问题随之而出现了：阿伦特有关文化及其适当作用的观点表现了性别主义和种族主义的假设吗？这个问题显然很重要，因为她对真正政治的论述与对群众社会及其文化的批判紧密联系在一起。如果从性别与种族压迫的角度看这种批判是有问题的，那她关于真正的政治行动、自由和公共领域的观点又如何呢？在一个日益关注性别与种族压迫的时代，她的这些观点似乎对致力于人道、民主价值的创造性政治无所帮助。

阿伦特这里的论述有些麻烦，这一点毫无疑问。但我认为，就像在面对玛丽·奥布赖恩的批评时，阿伦特观点的内在逻辑拯救了她的公私分析一样，阿伦特在这里的主张也可以作更为宽泛的阐释，而不必拘泥于其表面的文字表述。

像先前一样，这里的问题涉及到阿伦特的概念是否有助于剖析当代社会的其他问题。换句话说，美与鉴赏力等概念是否仅仅是白人的、男性的和欧洲的？我认为，从阿伦特的观点看，答案是否定的。基于美感或鉴赏力来表达判断的能力是人的一般特性，并不是说，惟有白人、男性或欧洲人的观点才是或应该是真正的观点（阿伦特是否会这样认为——这一点不甚清楚——并不重要）。阿伦特的观点确实隐含另外一些意思。美与鉴赏力是有争议的概念——借用阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）的说法，它们根本上就是有争议的，特别是因为，追求美而排斥其他一切会

---

① 关于这个问题，请参见S·多沙《公共领域与公共自我》（S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self*, Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Press, 1989）对阿伦特的分析。

派生非常可怕的含义：阿伦特特别注意到了法西斯统治下政治与美学的融合。美学概念具有政治内涵，部分原因就在这里。

女性主义者有自己的美的概念吗？欧洲以外的人们根据鉴赏力来进行辨别吗？我认为这两个问题的答案都是肯定的。女性主义美学必然与女性主义政治相连，虽然明确的女性主义美学发展尚未完善（也许就无法完善，因为女性主义认为，必须反对理论真理只有单一源泉的说法，需要观点的多样化），但女性主义作家和学者将过去的女性艺术家在另外一套形式或结构概念的激发下创作的作品从历史的忘川中拯救出来的努力，表明他（她）们对确立一套独特的美学也就是艺术体系有着浓厚兴趣。此外，在欧洲北美的第三世界里，艺术的重要性也在不断提高，其所表达的是与阿伦特相似的观点，即要将真正的、本土的公共生活从帝国主义的束缚下解放出来，这就导致了批判浪潮的不断涌动，它立足于另外一种艺术价值观，从而"解构"了过去处于支配地位的、无可争议的艺术价值观。这两种情形的出现意义重大，它们至少对西方帝国主义和第三世界社会里大众文化的作用方式提出了质疑。

因此我认为，我们有理由原则上把阿伦特有关文化危机的分析看作是开放的、视野开阔的批评，而不仅仅是对西方标准的维护。确实，在阿伦特的论述中她没有明确地对男权统治或帝国主义侵略的牺牲品表示关注，然而这就带来一个问题，即照我所说的那样去理解阿伦特道理何在？这是那些解释"难题"中的一种。但在这里有必要多说几句。不管阿伦特的观点多么适应当代批判思想的潮流，从革命性是指赋予某个公认是激进的力量（不管这种力量是妇女、有色人种还是工人阶级）以特权性政治地位来说，阿伦特的观点都不是革命性的，这一点毫无疑问。她认为，没有人能够

坐断人性的美德或人性的弱点，原则上也没有人能够抵抗以压迫的方式去运用美或鉴赏力的诱惑。那些倾向于认为某个假定力量具有政治忠诚的人，不可能认识到阿伦特政治思想的说服力，不管我们如何宽泛地解释。

从某种意义上说，来自女性主义和反种族主义立场的批评与那些在阿伦特的文化分析中看到了蔑视普通人生活的精英姿态的批评是相同的。但正如我所已经努力阐明的，这是对阿伦特的意图及实际立场的严重误解。阿伦特认为，把欧洲和北美各阶层的人们组合到一张社会关系网中，以适应生产和消费的周期性要求，这对先前受排斥的人们来说并不是一件纯粹的幸事，尽管阿伦特也承认，它提高了这些人的物质生活水平。公私的古怪结合实际上对公私都是破坏，因此作为社会性领域，群众社会总威胁着要征服其成员，使他们无处"藏身"。[①]

阿伦特对文化危机的分析是细致入微的，对政治批判理论来说也至少具有潜在的深远意义。[②] 除了赋予判断以重要性外，阿伦特的观点也表明，有关现代性特点的哲学与政治的争论不仅对知识分子或艺术家来说是重要的，对广大的社会也产生了影响。同时，它还表明，群众社会环境之所以该受指摘，是因为它对大多数人构成了损害，也加强了对鉴赏力和判断力的破坏，而不是因为其群众性特点本身，当然更不是因为这个社会能够为前所未有的许多人

---

① 阿伦特，《文化的危机》，200页。另可参见阿伦特的《论革命》，15、16页。

② 对《文化的危机》予以推崇的一个学者是罗纳德·贝纳，请参见他的《解释性文章》(Ronald Beiner, "Interpretative Essay", in Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982)，102页以后。

提供合意的生活水平。阿伦特的论述让人想起了瓦尔特·本雅明："群众再生产特别受到了群众的再生产的帮助。"[①]

2

阿伦特剖析的另一个对象是谎言政治，这种剖析也是独特而有力的。谎言政治既是当代虚假政治的基础，也是其最有力的表现形式之一。如果大众文化是那些聚集在空间而不是"世界"中的人们的文化，那么谎言政治就是在敌视行动的环境中去行动的人类能力的表现。这是一种反政治的政治，一种严重威胁着行动本身之可能的行动。

对阿伦特来说，现代政治不断表现为大面积的谎言，这并非巧合。作为变态的行动，蓄意的谎言和周密欺骗的性质使得它们在虚假政治的时代如鱼得水。文化危机包括了一些萌生虚假政治的"客观"环境，政治谎言则标示了变态行动的"主观"基础。它是虚假的展示，伪造的逼真。同时，大面积谎言的存在把真理提到了政治的议事日程上来。虽然人们常说，阿伦特把真理与政治、哲学与公共事务分隔开来，但她对谎言的分析表明这种分隔实际上并不是绝对的，政治有着必要的真理"环节"。

在行动的性质中，有一种特性使得行动成为自由的体现，因此

① W·本雅明，《机械复制时代的艺术》(W. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in Arendt ed., *Illuminations*, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969)，251页。

成为真正政治的基础；同样，这种特性也是独特的人类能力——撒谎的基础，“我们的这种神秘本领使得我们能够在大雨如注时却说‘阳光灿烂’。”[1]这种特性就是想像，一种通过在精神上脱离存在的现实而对它说“不”的能力。同样，既然行动也包含推陈出新的意思，那么对实际真理的否定（撒谎）就与改变现实的能力（行动）紧密相连，而想像则在其中充当了纽带作用。

行动创造新的现实的能力“表明，虽然我们在感觉上、精神上已经为世界做好了准备，但我们却不能作为其不可分割的一部分去适应它，或被禁锢其中”[2]。世界如此存在，是因为人造就了它，并且同意这种造就。世界一旦经由人类活动创造出来，它就当然拥有了独立于栖息其中的人之外的客观性。但就算如此，也并不是说世界就必须如此，而不能是另外一种模样。社会现实是一个紧张的领域，它居停在真实与可能之间，远不仅仅是各种事实与事件的总和。撒谎与行动及政治的亲缘关系是明显的，谎言家需要的就是世界不同于它所是的模样。

长期以来人们对这一点已经有了太多的了解。阿伦特告诉我们，谎言始终是政客活动的重要工具。在目前情形下，它具有特别的现代特点，因此需要作一番阐释。这主要表现在两个方面：首先，谎言在政治生活中的重要程度越来越高；其次，这种谎言所采取的形式：它所关心的事，所针对的人，贯穿其生长过程的那些意图等。为探讨这些问题及其理论含义，阿伦特专门撰写了《真理与政治》（“Truth and Politics”），这是她最出色的文章之一。她表达

① 阿伦特，《真理与政治》，见于《过去与未来之间》，250页。

② 阿伦特，《政治中的谎言》，见于《共和危机》，5页。

了这样一个观点,现代历史意识与其他一些情形一起给公开欺骗大众的企图提供了适宜的土壤。

在阿伦特对谎言的论述中,真理这一概念处在首要和核心的位置,这一点非常重要,这不仅因为真理是谎言的对立面。正如阿伦特所说,只有涉及到某种特别的真理时情形才是如此,尽管这种真理也与阿伦特在这里所关注的相关。其实她必须正视的是各种形式的真理,因为谎言是如此紧密地和行动连在一起。既然谎言与行动都想改变世界,那为什么一个在道德上能站得住脚、另一个却不能?为什么一种行动方式竟被贴上"谎言"的标签,获得了相关的含义?阿伦特承认谎言对政治的影响是有害的,这很明显。但也许不甚明显的是,虽然她明确指出,在与欺骗作斗争时,抽象的道德义愤乃徒劳之举,①但阿伦特也非常关心政治的道德价值:她怀疑政治是否本来就是欺骗性的。阿伦特对谎言的论述证明,政治问题无可规避地是道德问题。

在现代时期,人们倾向于区分两种不同的真理:理性(rational)真理和事实(factual)真理。理性真理被看作是数学、哲学和自然科学的产物,事实真理则产生于人类事务领域并且影响这个领域。理性真理与事实真理相反,它被认为具有不可动摇的客观性,人们只能被动地服从。对于这样一种区分阿伦特并不十分满意,但她也发现其中的好处,它使得阿伦特能够将目前真理与政治的关系置于历史的透视之中。

自西方政治哲学传统在古希腊兴起之日起,真理与政治就处在冲突之中。对古人来说,这种冲突实际上是两种生活方式的竞

---

① 阿伦特,《政治中的谎言》,见于《共和危机》,6页。

争，一种是哲学家的生活方式，另一种是公民的生活方式。显然是受到苏格拉底命运的影响，哲学家们悲观地指出，在一个对（对现状进行）启蒙心怀敌意的世界上，落到真理讲述者头上的危险是何其的多。柏拉图《理想国》中的那个洞穴寓言是对哲学家理解自我的一次最明确有力的表达。

但是，受到攻击的真理是那些为人类事务提供主导标准的关于永恒事物的真理，即理性真理。谎言是它的一个主要威胁，这一点毫无疑问。而公共领域对真理的挑战则源于该领域的结构本身，由于它具有多样性特点，因此是意见的领域而非真理的领域。意见包含了代表性的、审慎的思考，这种思考旨在理解和影响不断流变的人类事件。意见有一个典型特征：意见的形成是通过众多观点的权衡而确定的。因此，政治地思考（这里可以理解为形成意见，以影响他人的观念）"是真正推论性的，它可以说是经历了各种矛盾对立的观点，从一处到另一处，从世界的一个部分到另一个部分，直到最后从这些个别上升到某种不偏不倚的一般"[①]。只有当它建立的世界图像得到别人的同意时，这种思考才具有了约束力，而且它只能通过说服达到目的。

这些特点与理性真理恰好形成鲜明的对照。理性真理关心的是持久不变的东西，它对意见的压力无动于衷，也不因意见的改变而改变；意见却随着政治的潮汐而起落。理性真理具有洞察存在根本属性的能力，这给那些掌握了真理的人留下了深刻的印象。人们需要通过心灵的眼睛（理性）去领悟这种真理，而不能通过共同的公共生活经验去获得。真理的这种感知方式使得它始终只能

① 阿伦特，《真理与政治》，242 页。

是个人的、单一的现象,而不是集体的、复数的现象。因此,说服这一政治要素就无法在哲学中立足。人们不能被说服去认识真理,一旦认识到了真理,又不能通过说服而放弃真理。真理的承认是命令式的,它强制性地排斥其他所有的意见。

但是,当某一真理进入政治意见的市场时,它可能就会被当作只是一个意见来处理,真理的那种非接受不可的特点就会失去,同时失去的还有它之为真理的要求。真理讲述者(哲学家)面临着两种同样令人不快的选择:一种选择是,他默然忍受他的真理消失在一堆混乱而相互对立的观点中;另一种选择是,他虽然无需暴力也可以使真理超越其他意见并被人们接受,但这时他会发现,真理已经屈尊为一种意见了,它今天也许处在主宰地位,但说不定明天就会被另外的东西所遮蔽。因此哲学家具有一种不可遏止的潜在冲动,他想把知识与政治权力结合在一起。阿伦特发现,西方政治哲学的症结正是这种冲动。哲学和政治是两种截然不同的生活方式,如果两者都要得到维护,就必须压制上述冲动。

但是,虽然哲学真理可能会受到错觉或意见的抵制,但它们通常不会遭到真实谎言的反对。理性真理与政治之间存在着冲突,尽管对柏拉图来说它就是生死存亡的冲突,但这种冲突实际上不过是"两种生活方式之间难免的紧张,这两种生活方式同处一个现实框架之中,并且它们都认同这种现实"①。可在现代真理与政治的冲突中,成问题的恰恰是这种共同的现实。这样,这种冲突不仅对政治产生了影响,它本身也成了首要的政治问题。

在现代背景上,真理与政治的冲突涉及到了事实真理,后者是

① 阿伦特,《真理与政治》,236—237 页。

人类事务的要素。如果说理性真理与多数人的世界相脱离,那么事实真理则始终与他人相关,它必须依赖于他人而存在。事实真理需要人们一起来见证,必须被说出来或写下来,才能完全化为现实,因此其本质就是政治的。这样,虽然事实与意见截然不同,它们所处的领域却是相同的。

从某种意义上说,问题正出在这种共同性上。事实与意见的相同关系使得一方轻易就能替代另一方,所以事实可以轻易地表现出意见的特点。既然任何个别的事实都能够黑白颠倒,事实也就纯属偶然,因此,事实真理转变为意见也就似乎有理了。这种情况诱使人们努力对政治生活中已经发生的事情进行改头换面,以创造一种适合自身利益的现实。

作为一种蓄意之策,谎言是否将不可避免地从真理与意见的混淆之中产生,这一点根本不清楚。但事实真理同样具有理性真理的那种强制性,它也需要不加质疑地被接受;虽然它的存在有赖于个体的多样性,但它具有客观性,对其存在的主观证实并不能彻底否定这种客观性。历史事实具有不可战胜的顽固性:没有人敢认真地说,比利时在1914年入侵了德国。①

或者他能这样说?阿伦特发现,当代社会出现了一个令人惊恐

---

① 虽然阿伦特的著作也许确实包含原始的解构主义要素,但她与解构主义或后现代主义还是有区别的,在阿伦特看来,"事实"的可变性似乎是已知的。从阿伦特这里的理论立场看,这个问题正好是对她要分析的那些情形的反映,也成为有关保罗·德·曼这位作家、文学理论家第二次世界大战期间在比利时的行为之争论中的一个重要问题。参见W·哈马赫等编的《保罗·德·曼的战时报道》(W. Hamacher et al., eds., *Paul de Man's Wartime Journalism*, 1939—1943, Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1988)。

的新现象：有组织的谎言，企图对事实进行群众性的操纵。如果说理性真理的对立面是错觉，那么事实真理的对立面就无疑是谎言。

当然，在政治生活里谎言一直发挥着作用。但它们通常涉及到国家机密，这些机密或者是一些出于安全考虑不宜公开的事实真相，或者是一些无论如何缺乏充分事实依据的意图。这些谎言只是为了欺骗敌人。欺骗者本人（政治家和外交家）既数量有限，对真相也一清二楚。但在阿伦特看来，我们最近却遭遇到了大面积的谎言，它试图否定事实的真相，这些并非过去所说的机密，而是公开的记录。在这种情况下，事实真理的讲述者所面临的危险绝不小于柏拉图所说的城邦哲学家。他的遭遇至少与哲学家一样令人沮丧：他所说的一切仅仅被看作是一种意见。正因为事实真理有赖于他人的证实，因此与理性真理相比，它更缺少自明性，也更不安全。事实真理讲述者的命运可能同样如此。在希特勒统治下的德国，或斯大林统治下的俄国，讨论集中营问题要比散布一些相左于统治性意识形态的异教言论危险得多，尽管集中营是一个广为人知的事实。

在事实遭受围攻的情况下，事实真理讲述者的处境就与哲学家不同了。哲学家至少能够通过模范性行动在政治上证明他所主张的真理，其行动的意义根源于哲学原理。事实真理却没有这样的原理，其讲述者“万一想把身家性命押在某个事实上，他获得的就只会是失败。他的行动可能会引人注目，但人们看到的只不过是他的勇气或者也许是顽固，而非他所要说的真理，甚至也非其诚实”①。

以上这些考虑的重要性越来越突出，因为谎言的目的和特征

① 阿伦特，《真理与政治》，249页。

已经发生变化：人们试图散布的已经不是某个个别的谎言，而是一种迥然不同的现实，甚至无视任何理智。而且，虽说极权主义国家在制造谎言方面明目张胆，自由民主国家也绝非就白璧无瑕。为了满足居于统治地位的政治利益和目的的需要，古往今来的整个历史都已经被肆意篡改，因此事实与意见之间的界限也经常变得模糊不清。把新的幻象世界强加于人的能力虽然远不如极权主义的暴力那么武断野蛮，但其强制性也非常不妙。①

大面积地把事实变为意见的企图清楚地表明，一种新质的谎言已然登场。对阿伦特来说，新式谎言的出现是和历史及行动问题连在一起的，因此它涉及到真正政治与虚假政治的本质区别。有组织的谎言最无耻的例子是努力篡改历史，阿伦特对此毫不奇怪；因此她把历史放在分析活动的首位。新式谎言最终引出了历史解释的性质问题。既然历史事实的客观性是以人类活动为基础的，它们就不能脱离人类目的，它们既源于又反过来影响人类目的。因此，不能将历史事实与某种解释系统分开，后者将前者纳入一个可供讲述的故事，从而赋予它们以意义。

但需要解释并不就是放手让人随意操纵事实。每一代人都

---

① 因此阿伦特指出："所有的谎言都包含暴力的成分，不管其制造者是否认识到这一点；虽然只有极权主义政府才会有意识地把谎言当作是谋杀的第一步，但有组织的谎言始终都要摧毁它决意要加以否定的东西。当托洛茨基得知他在俄国革命中从未发挥什么作用时，他想必也应该知道，他的死刑执行令已经签发了。显然，如果一个公众人物能够同时被从生活世界里消灭，那么将他从历史记载里消灭就更加容易。"（阿伦特，《真理与政治》，252—253 页）

有权自行解释历史,但这不是说就有权篡改史实。尽管如此,我们还是不断面临历史被篡改的威胁,历史记载已经越来越容易遭到系统的歪曲和破坏。阿伦特研究了谎言之所以能对经验产生深刻影响的一些特性。这些特性源于行动在道德上的模糊性,因为行动具有否定和改变既定事实的能力,它能够创造神奇也能够制造恐怖。蓄意撒谎者颇具迷惑力的形象体现的正是这种模糊性。对作为政治行动者的谎言家的精彩描绘构成了阿伦特论述的关键点。

从本性上讲,谎言家是一个行动的人,他(她)要是非颠倒,要改变世界。在企图改变世界时,谎言家比真理的讲述者具有明显的优势,因为后者显然不是一个行动的人,除非所有的人在所有的事上都撒谎。对真理讲述者来说,为了某种具体利益而参与争论,就得牺牲公正,而公正是诚实的第一要义。讲述真理本质上并不属于行动,因为它只是揭示世界的真相,它倾向于接受这个世界。因此这就可以明白,为什么只有当撒谎成为完全普遍的现象时讲述真理才是一种行动,因为只有在那时揭示才等于改变(晚近的一个现象是,一些官员开始"自揭家丑",这说明如今也许真是讲述真理即为行动的时候了)。

谎言家本性是一个行动的人,但这并不足以构成他(她)力量的基础,而事实真理的本质则帮了谎言家的忙。事实的偶然性注定了它的突然性和非预见性。谎言家在使"事实"适合听众的期待时,他(她)取消了那些非预见性,因此最后形成的故事可能比真相更具有表面的合理性。谎言家实际上利用的是一种潜在能力,这种能力因为事实成为事实而遭到抑制,但从理论上说并没有被取消。谎言家的行动埋葬了旧的故事,创造了新的替代品。一旦他

(她)破坏了真实,谎言家就从"存在的幻觉"中获益:用历史的观点看,每一个事物都具有因果必然性。谎言家创造"虚假"历史的能力非常强大,因为这种能力与人类独特的行动能力很相近。阿伦特认为,谎言家的能力向人们提出了一个令人惊骇的中心问题:"什么东西能够防止这些新型的故事、形象和虚假事实成为真实及事实的充分替代品?"①

防止一整套的谎言像它所要取代的那个事实世界一样真实的,是一切真实事物所具有的偶然性质;而谎言貌似有理,也依靠这种偶然性。正如蒙田所说:"反面真理拥有一千种形式。"从理论上说,谎言家在编造事实时会遇到其他同样可信的选择。事实是从可能的状态萌生出来的,谎言家所做的事就是把过去的事实还原成当初的可能状态,而这种可能状态实际上是形形色色的。谎言家漫无目标地编造一个又一个事实,始终在寻求一种永远捉摸不定的确定性。

但是,谎言"在稳定性方面永远也无法与简单的事实相比,因为后者之所以如此这般纯属碰巧"②。日常经验的基础主要依赖的本来是我们辨别真伪的能力,但现在被取消了。阿伦特认为,这就是极权主义统治下的生活特点。但正如她所说的,民主国家同样会出现这种情形——尤其在那些从事大规模欺骗的国家里。

当国家权力用于建立并维护一个虚假世界时,谎言就具有了政治重要性。撇开极权主义蓄意篡改历史不谈,最近几十年里出现了一种政府政策,阿伦特称为"形象制造"(image-making)。政

① 阿伦特,《真理与政治》,254 页。

② 同上,258 页。

府向容易上当的群众兜售预先包装好了的政治王国，他们发动攻势的主要手段是精心策划的宣传和各种花哨的广告，其实一切都是骗局，都是幻象。在这里，消费者的自主性并不比在市场上消费其他商品和服务更真实，因为统治性的政治利益以最新的意见管理技术来武装自己，从而努力使自己的那套现实合法化。在这个过程中，他们创造了一套欺骗网络，全体国民因此都找到了各自的位置。如果说蓄意的谎言过去只是为了欺骗敌人，欺骗外部的对手，那么当代有组织谎言的敌人就是我们(极权主义国家的一个标志当然就是，它向自己的人民开战)。

要维护官方指定的世界图像，自我欺骗就显得异常重要。为了维护这个形象，政府要不断投入大量的人力物力，哪怕当初为之而确立这个形象的目的已经不复存在。在这种情况下，敌人就是真理讲述者，他被称作颠覆分子、内部敌人。阿伦特富有远见地(《真理与政治》一文最初出版于 1967 年，那时美国人对越南战争的抵制运动正进入高潮)指出："自我欺骗的现代手腕可能就是，它会把一个外部事件变成一个内部事件，这样国际间和集团间的冲突最终又回到国内政治的舞台上来。"①

在阿伦特看来，那些在国家机器中执行自我欺骗任务的人就是"消解真实"(defactualization)的代理人。他们想充当"解决问题的人"，急切地用各种复杂的理论或"设想"来检验现实，这些理论或设想都认为，历史事件就是自然事件，借助因果律就可以对它们进行解释和预测。虽然阿伦特没有讨论虚假意识，但她指出，这种思考方式本身需要自我欺骗，而且这种官僚机构特别能够使在

① 阿伦特，《真理与政治》，256 页。

其中活动的政治首领既免受自身行动后果的影响,也不至于受到现实的影响。这些技工都是冷冰冰的计算器,他们偏爱颠覆黑格尔,把质量变成了数量:便于管理的数学计算取代了以实际生活经验为基础的判断力。

但是经验会还以颜色。谎言家首先遭遇的是来自事实自身的打击:事实领域广大无边,谁也无法将它整个地覆盖。此外,谎言家还是更为根本的现象学层面上的牺牲品。真实的世界把谎言家牢牢地掌握在手中,"因为他虽然可以在精神上脱离真实世界,但他的肉身却做不到。"在企图改变我们现世的居所时,谎言家绝不只是想搬弄几件家什,他(她)还想塑造其中的居民。谎言家最终要改变的并不是人的境况,而是人类自身。①

因为大规模的欺骗活动会不可避免地制造紧张,所以它们骨子里有着不稳定性。在任何情况下,真假之别的消失——在自我欺骗的情形下,谎言家本人也会受到影响——都威胁着对理智所展示的东西之信任的基础,极端的情况则会瓦解这种基础;而正是这种信任才使现世性、使政治成为可能。正是由于这一点,不管那种支撑所期盼的幻象世界的政治力量和技术力量是何等强大,那些预期的听众(尤其是国内的民众)都从来不会完全相信他们的捏造。如果听众依从了他们,那也不会是说服的结果,而是恐惧和(暗含的)胁迫的结果。个体依顺于权力所要求的一切,他们不会信以为真。简而言之,他们就像自然一般的因果过程中的一个物体那样行事,社会科学就是这样描绘他

① 阿伦特,《政治中的谎言》,7页、36页。

们的;谎言问题跟科学的政治语境在这里连在了一起。像极权主义一样,高级资产阶级政治的玩世不恭(cynicism)也是根深蒂固的。

但阿伦特认为,无论真理与政治之间存在着什么样的对抗,事实真理与"政治的"之冲突只是发生在人类事务的低层次上。在一个立宪民主国家,不管政治在其他方面存在怎样的局限,它都不会轻易受到谎言力量——一种变态的政治行动——的影响。司法机关、大学等等机构的设置,就是让它们能够公正无私地追求真理,这些机构置身于公共领域之外,经常性地产生一些"不受欢迎的"判决和真理。虽然它们也容易受到政治压力的影响,但这些机构始终在发挥作用,好像公共领域已经认识到它需要一些自己不能控制的个体和组织一样。公共领域的伟大最终由于那些我们不能改变的事情而受到了限制,这就是事实真理领域。任何企图改变世界的人都要以真理为起点,但——这一点同样重要——真理却不能成为因循守旧的借口。如果我对阿伦特的理解不错的话,真理在这方面是而且也应该是可争议的。如果事实本身必须得到承认,那么也必须坚持不断地对事实进行质疑。问题的症结就在,以上两种情况非常容易混淆,而且人们又太容易倾向于这样做。

真理与真正政治的这种互补关系跟真理与真正历史的关系相一致。现实远不止是事实,这表明,事实只有在被变成一个故事时才能获得为人所理解的意义。悲伤,还有喜悦"只有在人们可以谈论它们和作为故事讲述时才是可以承受的和有意义的。当事实真理的讲述者也是一个讲故事的人时,他就带来了'与现实的和解',而黑格尔这位杰出的历史哲学家则把这种和解看作是所有哲学思

想的最终目的”。[1]

真理、历史与政治三者之间的能动关系使稳定与变化形成一种独特的结合，人类真正的、有条不紊的公共领域特征就在这里。在特定的历史条件下，变化与稳定的性质是会改变的，它反映在我们与事实的紧张关系之中。我们最终必须“在一条极其狭窄的小路上前行，我们左右都存在危险：或者会把变化和稳定看成是某种发展的必然结果，人们无法防止因此也就无能为力；或者会否定它们，试图从世界之外来操纵它们”。[2]谎言政治的盛行表明，在这条道路上我们步履维艰。

3

一切主要的虚假政治现象都形式各异地表现着文化危机和政治谎言的特点。也就是说，虚假政治现象包含并表现着这样一种假设，社会环境类似于自然环境，它的特征是理性和真理；虚假政治还包括那些变态的行动，它们在所得以发生的环境里是“有理可言”的。从整个虚假政治的观点看，文化危机与政治制度建立其中的经验环境相关；谎言的盛行则表明了个体（既然是人，就必然是行动、言说着的人）彼此及跟他们的创造物发生关系的方式。

值得注意的是，文化危机和谎言（扩而大之，其他虚假政治形

---

① 阿伦特，《真理与政治》，262 页。这个主题在阿伦特《黑暗时代的人们》（95 –109 页）描述 I·迪内森（Isak Dinesen，1885—1962，丹麦女作家。译者注）的生活与著作时再次重复。

② 阿伦特，《真理与政治》，259 页。

式)包含了某种真。取代文化的娱乐满足了某种实际需要,而谎言也改变了世界,在这一点上阿伦特的批评并没有自以为是。大众文化破坏了判断力,但却提供了一些共同标准,借助这些标准人们能够熟悉世界,否则世界就难以理喻,也可以说就无法栖居。谎言破坏了行动,但却使世界改头换面的希望得以变成实践,否则希望就会落空。

以歪曲甚至是破坏性的方式来表现人类的真正目的,是三种非常强大的虚假政治形式的共同标志,这三种形式分别是:现代国家、意识形态和政治暴力。

虽然阿伦特并没有形成一套完整的国家理论[①],但她知道,对相当多的人来说,国家是规定集体经验或公民身份之意义的主要的、日渐普遍化的力量,这一认识影响了她对现代时期行动命运的思考。如果群众社会是一种"有组织地生活在一起"的形式,是在那些失去了共同世界因此只得栖居于社会领域的人中间建立起来的,那么国家就为这种新型的民众共同体(body politic)提供了基本框架。

我们已经知道,在阿伦特看来,现代(资产阶级)政府主要关心的就是财富的积累。现代国家普遍被看作是一架官僚机器,其职能是调节个体间的各种社会关系,它塑造并加强人对社会世界和政治世界的一种特别的反应:行为。行为伴随着劳动的动物的崛起和胜利,是受制度管理的人类活动,是周期性劳动过程的需要。

---

① 《极权主义的起源》似乎可以被看作是一种国家理论——鉴于阿伦特的分析特性,该书还应该、也有必要被看作是现代国家之崩溃即在一系列历史发展变化的冲击下走向解体的理论。第四章将具体讨论这个问题。

必然因此成了自由的真义，它最清楚不过地说明了世界异化的程度。行为（作为一种行动形式）和行为主义（对这种行动的合理化论述）有着共同的根源，即为劳动服务的、系统的人力组织安排和训导。

在过去三十年有关现代工业社会的深刻剖析之中，对社会科学里的行为主义的批判发挥了重要作用。这些批判尤其要证明，行为科学既在为不平等和统治现象辩护，又在再生产它们。[①] 虽然许多这类分析尖锐透彻，但它们一般要么认为，行为主义的描述并不准确；要么认为，即使描述准确，那也是意识形态的，它只是在为现行的政治和社会制度运作方式进行道德辩护，而对这些制度如果被正确掌握并用于正确意图将如何运作不置一词。阿伦特则正确地发现，行政国家的制度需要并能够保证的只是一种可以让行为科学家采取一整套数量方法去进行微观研究解剖的人的

---

① 就这个问题而言，论文集《非政治的政治学》（C. McCoy and J. Playford ed., *Apolitical Politics*, New York: Thomas A. Crowell, 1967）今天仍有参考价值。哈贝马斯在论述"生活世界"理性化的固有困境时是把这种批判作为先决条件的，参见《交往行动理论卷二：生活世界与系统：功能主义理性批判》（Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987）。这种批判源头更早，这方面可参见R·林德的开拓性研究《知识何为？》（R. Lynd, *Knowledge for What?* [1939], New York: Grove Press, 1964）。显然，这种批判在20世纪60年代的政治动乱中达到顶峰，最近几年则在一定程度上黯然失色，甚至在表面上激进的思想里也如此。当代某些激进思潮的结构主义先驱曾预言"主体"之死，这无意之中强化了行为主义的假定与实践，研究一下这个问题会很有趣。

反应。

正如阿伦特所发现的，随着社会领域的兴起，政治共同体俨然成为一个大家庭，其事务管理需要一个庞大的家政系统。就像私人家务没有行动的立足之地一样，公共家务也容不得行动。对我们的公共家务管理者来说，行动的非预见性和不可管理性是行政机器平稳运转的威胁。像在私人领域里听从必然性支配就需要顺从生命过程的节律一样，在公共领域遵守必然性就需要屈从于公共家务精打细算、井井有条的过程，这一点马克斯·韦伯已做过令人信服的阐述。[①] 而偏离（deviance）则是“非理性的”。因此社会（当然尤其是官僚机构）“排斥以前为家务所排斥的行动的可能性。它所期望于每一个成员的是行为，它为他们制定了各种各样不计其数的制度，所有制度都是要把他们‘标准化’，让他们中规中矩，以杜绝自发的行动或出格的成就”[②]。

由于这种标准化倾向成效明显，人们也“中规中矩”，他们的活动就可以按照因果律来对待。统计学法则能够应用于人类行为，因为行动与言说（以及它们固有的可预见性）可以看作是少见的对日常生活标准的偏离。在出现这种情形之后，在政治或历史中找寻意义或意味就是多余。在这样的因果世界里，墨守成规和机械自动准则以及所导致的那种可统计的千篇一律并不是什么好兆头：“社会彻底淹没在循规蹈矩的日常生活之中，它与就在它自身土壤上诞生的那种科学观和睦共处，

---

① 阿伦特，《人类的境况》，28－29页，254页。

② 同上，40页。

这不再是一个不可告人的政治理想。”①

在这种情况下(这里阿伦特再次表明她对康德有所借鉴),社会性世界(其中自由作为行动能力实际上已经被废除)那行之有效的哲学就不是理性主义而是功利主义:是边沁对愉快与痛苦的计算。边沁认为,为了求得愉快或功用的总和,就需要对它们一一进行核算,他的主张在这里成了可怕的现实。在整个行政管理过程中,虽然每一项都算了,但实际上哪一项都不算。功利主义基本公式的核心就是可计算性,与之相关的还有由于“有业者”社会中财产不断丧失而导致的无世界的主观主义。

鉴于现代公共领域的特点,功利主义的人性观就是“正确”的。此外,随着官僚化的科学创新的不断发展(国家与资本——权力及财富的两个伟大积聚者——是其支撑),现代社会正不断“介入”(acting into)自然,其手段是不断地将自身合法化,进而创造了越来越明确清楚的行为方式,反过来它又依赖于这些方式。现代社会的这些做法是以必然性为基础的,必然性在其中又表现得势不可挡。虽然登峰造极时的极权主义体制是可怕的,它表现的正是这种发展趋势,而所有官僚政体也“想要表明,行动可以基于任何假设,在不断受到指引的行动过程中,某个个别的现实将会变成真实,变成实实在在的现实”。②

能够基于任何假设的行动可使假设合法化,使假设成为“客观”真理,这样行动与谎言就有了惊人的相似。这种巧合并非偶然。由于现世性以及共同体的缺失,政治行动的道德基

① 阿伦特,《人类的境况》,43页。

② 阿伦特,《历史的概念》,87页。

础遭到了破坏。人们本来需要一些可靠的提示(cues)去就个人及公共身份问题进行问答,当这些提示不复存在时,他至少还可以借助于可靠的、有条不紊的认识手段(在传统瓦解之后,这种手段对科学家来说是科学方法,对芸芸众生而言则是科学常识),或者借助于边沁所说的确定的痛苦来恢复信心。人们可以发动一些过程以干预生活常规,可以通过作为和言语把自身投入到正发生在身边的事件之中去。然而问题在于,"作为"已经是官僚机器必然性要求的产物,"言语"则变成了意识形态。

4

阿伦特认为,行为和意识形态有着共同的基础,它们都拥有某种机械自动特征,都为日常生活提供了可靠性和可预见性。换句话说,它们都表达了人类的真实目的,尽管采用的是变态的方式。行为和意识形态都是虚假政治形式。

在《极权主义的起源》一书中,阿伦特给意识形态下的定义是:"(意识形态是)这样一些学说,它们能够通过从单一的前提来推演而解释每一件事,以满足其追随者。"[①]意识形态宣称能够控制历史进程,因为它们说它们已经揭开了过去与现在的奥秘,因而可以正确地预知和左右未来。

值得注意的是,阿伦特认为,意识形态思维与历史思维并不是一回事。她认为,意识形态的问题并不在于它是"历史的"而不是

---

① 阿伦特,《极权主义的起源》,468 页。

“理性的”,后者被看作是一种真正的、不受感官及尘世经验影响的思维方式。情况恰恰相反,意识形态实际上是关于逻辑的,而不是关于内容的。由于逻辑关心的是概念与对象、思想与世界之间的恰当关系,意识形态的诉求立即就清楚了。意识形态为的是将社会性世界统一起来,使它便于管理;由于现世性的消失,这个世界已经日趋混乱,其居民也越发无法理解它了。借用法兰克福学派的话说,意识形态是身份趋同活动(identitarian):为了自我保护或生活,它消灭差别。

意识形态思维非常具有说服力,因为它具有理论上的连贯性,这就是它的“真理”。人对结构上的连贯性有一种精神需要,而不满足于仅仅停留于发生的事件本身。从某种意义上说,这是真正现世性的一个精神特征,因为人需要把无序的和偶然的变成有形态的和可解释的。在阿伦特所说的那种“精神上和社会上都无家可归的处境”下,人被能够为他们的困境提供解决办法的意识形态所吸引就可以理解了,因为这些办法至少允诺了某种类似于共同体的东西。

正像谎言家根本上受撒谎需要的影响一样——也就是说,有一种形成过程在起作用——那些习惯于意识形态推理的人本身是通过它才“形成”的。这一点在极权主义国家表现得特别明显,在登峰造极时它总是包含着意识形态政治。在讨论极权主义制度下的个人责任时,阿伦特认为,那些最愿意并能够挺身反抗纳粹政权及其非人要求的人并不是那些拥有完善清晰的价值体系的人,也不是那些矢志不渝地信守规范与标准的人。无论是价值体系还是规范及标准,它们本质上都具有思想和判断力的形式特征,而不必和内容发生关系——简而言之,

它们跟意识形态推理臭味相投。相反，那些能够独立思考的怀疑论者更具有反抗性。[①] 但是，独立思考的人面临重重困难，他既没有共同世界或稳定的立足点做支撑，也没有那与他在一起、既不相互帮助也不相互反对的人的团结作保证。从某种意义上说，意识形态是安慰性的群众哲学。

意识形态所影响的社会性世界能为那些否则将只能四分五裂、成为原子化存在的人们创造一个虚假而"真实"的家，这就是阿伦特所着重告诫人们的。这样她的工作就与当代意识形态研究有着诸多关联，这些研究争论的是思想整合进社会过程的复杂方式。[②] 当代意识形态研究试图超越早期的意识形态批判，后者或者是"官方"马克思主义，它强调的是虚假意识；或者是知识社会学，它把"意识形态"与"乌托邦"相提并论。比如，T·W·阿多尔诺把意识形态看作是"对业已存在的诸条件之夸大其辞的复制与辩护，是对所有的超越及批判的剥夺"[③]。再比如，克劳德·勒福尔认为，在当前一些高级工业社会里，存在着一种主导的"隐性"(invisible)意识形态，一种新的"掩盖逻辑"，它包含一整套表达方式，企图通过折中和交涉的手段把社会统一、均等起来，以超越"资产阶级"和"极权主义"的意识形态，进而达到模糊社会差

---

① 阿伦特，《独裁统治下的个人责任》，185—187 页、205 页。

② 这方面可以参见约翰·汤普森的著作，尤其是《意识形态理论研究》(John Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984)和《意识形态与现代文化》(*Ideology and Modern Culture*, Cambridge: Polity Press, 1990)。

③ 参见法兰克福社会研究院所编的《社会学面面观》(*Aspects of Sociology*, trans, J. Viertel, Boston: Beacon Press, 1972)中的"意识形态"条目，182—205 页。

别的目的。① 在阿伦特看来,诸如此类的说法都是工业化精神的产物,都进一步促进了文化危机,它反映了对全面控制或将社会政治生活——实际上就是历史本身理性化的要求。

因此,阿伦特对意识形态及其主宰历史(实际上是使历史成为主观创造物)之要求的论述,再次使得**行动的生活**中的诸要素之间的平衡问题凸显出来。阿伦特发现,现代历史概念的一个严重问题就是混淆行动(acting)与创造(making),这种混淆同样随意识形态认识的产生而出现。但意识形态与谎言的联系表明,问题不仅是行动与创造的**混淆**,还是它们的**融合**:在企图创造历史时,我们已经开始在其中以某些未知的、非预见的方式行动了。事态的这种困境正是我以下所要讨论的政治暴力的特征。

5

政治暴力在某种意义上又是一种独特的虚假政治形式。像文化危机和政治谎言一样,暴力本身既是一种虚假政治形式,也是其他虚假政治形式的要素。例如,国家与意识形态都明显对臣属于它们的人民使用暴力。除了具有其他虚假政治形式的一些共性特点外,暴力还有另外两个特征,这加深了我们对虚假政治之复杂性的认识。其中一个特征跟我们的文化对暴力的总体反思形态相关,另一个则涉及到阿伦特对暴力的具体论述,它使阿伦特政治思

---

① C·勒福尔,《现代社会的政治形式》(C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, ed. J. Thompson, Cambridge: Polity Press, 1986),特别是第六章。

想中的一些独特主题得到强化。

在我们的政治文化中,暴力所处的地位非常特别。至少从霍布斯开始,就很少有人怀疑暴力是政治生活的一个基本现实,但为之辩护的人却更少。所有官方权力的一个共同标志就是,它们总是一本正经地宣扬中庸之道,要放弃把使用暴力作为实现政治变革的合法手段;而竞选活动的老调也是呼吁"法律与秩序"。尽管几乎所有人都反对暴力,可每当面临那些对社会政治制度平稳和谐地运作构成威胁的真正麻烦时,许多人首先想到的解决办法就是暴力。

从汉娜·阿伦特的观点看,这种通常的或更准确地说自相矛盾的暴力观恰恰从根本上反映了暴力的本性。她相信,暴力确实能够对公共领域构成威胁并造成巨大的灾难;但另一方面,只要理解和运用得当,暴力在政治中也能发挥有益(虽然有限)的作用。不过,这种作用既不同于暴力在政治生活里实际已经发挥的作用,也有别于通常所理解的那种作用。

因此暴力与其他虚假政治形式不同,它有着它们所没有的某种真实性,一个组织得当的政治领域很可能会给它一席合法之地。但是因为暴力常常可能是打着某种幌子的,所以对暴力的谴责就能引起共鸣。对大多数人来说,暴力意味着共同体的失败,意味着有组织地生活在一起的结构的瓦解。用阿伦特的话说,暴力包含着对多样性的威胁。要对暴力进行合情合理的分析,关键就是既要把握暴力的吸引力,又要把握它的局限性,要看看人们是如何以及为什么诉诸暴力的,要探究其"道理"何在。

暴力在我们的政治文化中呈现如此复杂的特征是因为它常常与另一种现象——权力相混淆。在阿伦特的思想中,权力跟自由、行动及公共领域等概念同样举足轻重。事实上在阿伦特看来,维

持公共领域的一个力量就是权力。[1] 我之所以现在讨论权力问题，而早先没有这样做，是基于两个原因：第一，像“暴力”一样，人们也在广泛地运用“权力”，但这种运用却包含许多误解，而且对“权力”的误解随着运用“权力”程度的不同而不同。第二，只有在和暴力两相对照时，阿伦特所认为的权力的真正特点才会显得一目了然。不管暴力和权力如何混淆，它们之间仍有着天壤之别。换句话说，政治暴力对虚假政治的主要性质进行了高度的总结，因为权力常常被错误地看作是实际存在着的政治形式的基本要素。可见，弄清暴力的含义有助于我们理解真正的权力，进而有助于理解我们现在的公共生活的局限性。

从阿伦特的观点看，权力与暴力的混淆其实就在于这样一种假设：权力是一种商品，可以拥有和衡量。暴力在实施时所依仗的是力量或工具，因此可以看作是能够占有的财产。但是，真正的权力是不能如此占有的，它是在一起行动和言说的个体的一种特性，它只能集体地存在着，其合适的家园是政治领域，但这种政治领域必须具有城邦的特点：

> 只有当人们非常紧密地生活在一起从而行动的潜在可能始终能够在场时，权力才会与人们相伴。因此城邦的建立（即城邦国家，它们是西方一切政治组织的典范）就成了权力最重要的物质前提。使得人们在稍纵即逝的行动之后仍能够在一起的……使人们继续通过在一起而保持活力的是权力。[2]

---

① 阿伦特，《人类的境况》，200 页。

② 同上，201 页。

因为权力的特征在于它是多样性世界存在中的潜在属性,因为权力"在人们一起行动时出现,在人们解散后消失",它"只能现实化(actualized),但永远也不能彻底物质化(materialized)",所以权力就具有一种捉摸不定的特点,永远也无法完全具体化。由于这种原因,人们就倾向于用强力(force)或暴力来取代权力,前者依仗的是可以衡量和拥有的各种工具。① 在一个商品形式、劳动过程以及(取代行动的)劳动和工作获得胜利的世界里,这种倾向非常强烈。但是强力只能破坏权力,却永远也不能取代权力。一言以蔽之,现代政治暴力的问题就在这里。

认为暴力和权力是一回事的人绝不是少数,甚至许多政治左派人士(他们提倡对现存国家和社会进行激进的民主改革)也这样想。因此,阿伦特的观念没有得到准确的理解,或被当作没有连贯性的东西加以抛弃,就一点也不奇怪了。不过,随着过去的许多政治概念现在都成了问题,情况可能会有所改观。举例来说,哈贝马斯在 1977 年一篇著名的文章中对阿伦特的权力概念进行了批评,他说阿伦特忽视了权力的战略内容,也就是说忽略了强力要素,权力要有效就必须承认它有强力。总体上说,哈贝马斯的这篇文章是赞同阿伦特的权力观的,尽管他有一些不同看法。但在晚近一本著作中,哈贝马斯把权力看作是"导向手段"(steering medium),在政治和经济制度不断对通过交往建构起来的生活世界形成威胁时,它与货币一起对这些制度进行控制。② 他对权力的评价似乎有了变化,但他的权力概念却没有变,实际上他离阿伦特越

---

① 阿伦特,《人类的境况》,200 页。

② 参见哈贝马斯的《交往行动理论(卷二)》。

来越近。看来他一直认为的那种权力就是阿伦特所说的强力或暴力。他现在为之辩护的生活方式(它超乎国家和经济的具体结构之外,可以自由协商并具有规范意义)实际上倒非常接近阿伦特所谓的权力。随着对流行的国家形式、经济形式不满情绪的增长,人们开始考虑别的政治组织形式,阿伦特的权力概念也就有了启发意义。

但无论将来情况如何,现在暴力(不管它是否被称作"权力")仍继续使我们着迷,它在政治生活中发挥着阿伦特所说的毁灭作用,它之为虚假政治的形式并没有变。

正如我们已经看到的,阿伦特当初把暴力理解为历史上私人领域的一个成分,一种对付必然性要求的手段。因为它包含了人和物的对象化,所以暴力不允许相互往来,从而本质上是反政治的。

虽然阿伦特的观点非常合乎逻辑——她想确立自由与必然之间的区别——但她过于笼统、审辨欠精的分析还是遭到了玛丽·奥布赖恩的指责,后者批评她忘记了暴力的政治性。但阿伦特对暴力的分析并没有就止步于《人类的境况》。面对20世纪60年代的政治动乱(这是对国家制度和政治实践的一次普遍反抗),阿伦特明确要对公共事务中的暴力作用进行研究。虽然她坚持认为,暴力根本上是与政治无关的,但同时又明确指出,鉴于当代公共领域的特点,暴力的显现就并非意外——甚至也不是无论何时何地都是不道德的或没有道理的。她的观点的重要支撑来自她对权力与暴力的区分,来自她的一个重要假设——真正的权力缺席之日就是暴力起而补缺之时。她的观点最终提出了权力与现代国家的关系问题。对阿伦特来说,当代政治暴力的含义与继续存在着的政治合法性问题密切相关,这并非偶然。

认识到以下一点是非常关键的:在阿伦特看来,现代政治思想和实践的一个最为有害的、反政治的假设就是,政治关系的基本性质是服从,政治的主要问题是"谁统治谁"的问题。确实,儿童在能够独立行动之前是需要服从的,但当我们说成人在政治领域中服从时,他们实际上是在给予支持。如果这种支持并非意愿,那就说明是出于胁迫,但这仍然不构成服从,因为服从是以理性自主能力暂时存在差异为基础的。阿伦特实际上有一个激进的主张:真正的公民绝不服从。她承认他人有权根据公认的制度章程来决定公共事务,但这不是服从问题,而是权威问题(authority),后者是在人们对共同世界的性质和维护该世界之所需取得一致性意见后的产物。服从和权威的广泛混淆进一步证明了当代政治生活中现世性的衰落和相应的权威危机。①

暴力之所以重要,就在于它有明确关注的焦点,即建立一种切实可行的政治(这种政治不把权力与统治或命令混为一谈)需要什么。但阿伦特知道,人们很容易把权力与统治、命令及暴力相混淆,因为对大多数人来说,政治一如政府——借用马克斯·韦伯的定义——为了维护正规政治权力的现存结构,它有最终采取暴力的合法垄断权。但是,虽然权力是一切政府的本质属性,但暴力却不是。即使那些相当程度上是依靠武力保证社会一统的政府也不可能完全仰仗暴力;就是极权主义政府,需要的也不仅仅是暴力工具,它还需要大批的告密者和秘密警察,这些人组成一个共同体,形成权力的基础。

① 参见阿伦特的《什么是权威?》("What Is Authority?"),见于《过去与未来之间》,91—141页。

国家不断倾向于用暴力来取代权力,仿佛它们就是一回事,这种现象越来越普遍,而极权主义不过是最为极端的一个例子罢了。结果是,差不多到处都出现了日趋严重的政治合法性危机。在阿伦特看来,这是因为惟有权力才能创造合法权威,而暴力永远也做不到这一点。权力无需正当不正当,但它要求并生产合法性;暴力可以是正当的,但却永远也不可能是合法的。因此权力和暴力是一对反义词:"一方独尊另一方就缺席。权力遭到破坏,暴力就会出现,但如果听之任之,最终将是权力的消失……暴力能够破坏权力,它绝不能创造权力。"①

阿伦特认为,政府和公民对暴力的迷恋是与命令和服从结构的发展、等级制度和统治地位造成的鸿沟(这些是现代国家的本质)等分不开的。换句话说,暴力和行政紧密结合在一起。而且由于行政国家随着现代科学而出现,同时又帮助现代科学发展成为可能,暴力在一个不断受科学可能性影响的社会性天地中就具有了当代形式,自然的和人的力量也因此获得了解放。国家、科学和暴力之间的联系使阿伦特得出了一个令人不安的结论:当代暴力在某种意义上说是"理性的"。说它"理性"是因为,暴力实施者据说是一个理性的国家,其手段则因最为理性的现代制度——科学而变得完美无缺。

从本质上说,暴力最适合科学理性。暴力不同于权力、强力或力量(strength),它在实施时需要借助于工具,暴力的本质可能就是利用工具。阿伦特发现,暴力受各种类型的手段和目的的支配,因此它与制作相称的程度超过了行动;像制作一样,暴力也是彻底而突然地改变所作用的物质材料。既然如此,暴力受不断变化的

---

① 阿伦特,《论暴力》("On Violence"),见于《共和危机》,151页、155页。

历史环境的影响就比人类事务领域的其他要素更彻底、更明显。

因此,20世纪科学的迅速发展,这些发展向各种必然进步理论提出的挑战,都对当代关注暴力问题的环境产生了影响。任何关于暴力的作用及目的的思考都必须考虑到这样一个似乎不争的事实,即暴力手段可能已经具有极大的破坏性,任何政治目的都没有充分理由为使用这种暴力进行辩护。"因此,战争——自古以来都是国际争端的无情仲裁者——的效用已经大大降低,而其魅力则丧失殆尽。"①

这样,暴力问题就和一个更大的问题——科学进步与道德进步的关系问题联系在了一起。阿伦特有一个观点(这使她与批判分析的传统相联系,这个传统至少可以追溯到卢梭)认为,我们再也不能说,科学进步与道德进步直接关联着,就是"进步"本身也不再是评价社会变化的一个有意义的标准了。面对如此情形,暴力的吸引力、暴力与权力的混淆就容易理解了。对许多人来说,在现代行政国家似乎只有暴力才能够干预社会的自动化进程。也就是说,暴力能够替代真正的行动。

作为真正行动的替代,暴力对那些努力开辟或重建公共领域的集团来说就特别具有吸引力,这种公共领域将会促进真正的行动并因而成为自由的家园。阿伦特所举的例子是20世纪60年代的学生运动,这些运动改变了东西方的政治。而更近的对立,如波兰团结工会运动与西欧和平运动(阿伦特对它们的出现大加赞美)同样证明了这一点。这些运动为了追求其政治目的有时会诉诸暴力,阿伦特对此非常赞同,因为这种暴力不同于官方暴力,它是要扫

---

① 阿伦特,《论暴力》("On Violence"),见于《共和危机》,105页。

除自由行动的障碍。然而，就是这种比较情有可原的暴力最终也有违自己的初衷，因为这些寻求变革政治现实的运动所渴望的乃是权力，它们想通过集体行动来实现一个共同的、深思熟虑的目的。①

在阿伦特对那些公民不服从运动的赞同性批评中，居于核心地位的是她的一个非同寻常的主张，对此她自己也没有完全承认。实际上，虽然暴力是一种行动形式——它干预自动的过程，但权力却不是。权力通过维系公共领域使行动成为可能，但它本身却只有在那不断破坏其前提和公共领域的过程中才能成为一种行动，权力需要公共领域，公共领域也需要权力。事实上，试图把权力改变为行动（这种情况发生在权力与暴力相混淆的时候），乃是主权的特点。因为主权旨在体现或表达统一原则，它把民众维系在一起，并且只能真实地存在于其成员的主体之间的活动中，存在于单一的权威中心。正如我们所知道的，在阿伦特看来，主权实际上破坏了公共领域，它既不创造也不支持公共领域。要真正强大有力就必须是非主权的；而形形色色的虚假政治从某种意义上说都没有认识到这一点。

按照这种区分，那些也许可以被称为情有可原的政治暴力即使仍然是有违初衷的，其动机也是令人信服的。如果没有了真正的公共空间，没有了行动的可能，谁还会为权力担心，即使暴力行

① 要详细了解波兰团结工会运动，请参见S·珀斯基的《在列宁造船厂》(S. Persky, *At the Lenin Shipyard*, Vancouver: New Star Books, 1981)和A·图雷纳等人的《团结工会社会运动分析：1980—1981年的波兰》(A. Touraine et al., *Solidarity The Analysis of a Social Movement: Poland 1980—1981*, trans. D. Denby, Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

动没有了，它的目的也达不到了？暴力与人类经验的另一种联系使得这种两难困境进一步加深。阿伦特的那种虽然主要是隐含的但却非常有力的本体论思想在这里也变得异常清晰了。正如阿伦特所说的，在某些情况下，暴力（“无需争论或言语以及不计后果地行动”）是获得正义的惟一手段。这种暴力以及相应的愤怒在这些情况下都是自然的、合乎人性的，如果缺少了它们，我们的人性就不健全了。①

然而，我们的文化倾向于对此加以掩盖。这种倾向究其实质就是在理论和实践上割裂感情与理智，大众文化对这种割裂尤其起到推波助澜的作用。在阿伦特看来，这种二元论对意义很大的暴力分析最具有破坏性。

为了阐释暴力，阿伦特首先提出了愤怒问题。一种观点认为，无论如何愤怒都是非理性的，阿伦特对此表示反对。实际上，激起愤怒的根本不一定是痛苦、不幸等等，只有当我们的正义感遭到冒犯的时候，只有当我们怀疑事情还可以有另外一番模样从而我们可以改变它们时，阿伦特心中的那种正当的愤怒才会出现。

阿伦特观点的引人注目之处是，虽然愤怒和暴力能够并且确实一起产生，但情形却不必如此；即使需要一起产生，那么紧随其后的暴力也不一定是非理性的。也就是说，决定其理性的不是愤怒的存在与否，而是暴力行动的目的和环境。阿伦特认为，面对欺人的表象和骗人的言语而采取的暴力行动就是理性的。暴力只有在它实际上被理**性化**（rationalize）时才是非理性的，“那是这样一种时刻，在一次竞争过程中，（由非正义激起的）反应变成了一种行

① 阿伦特，《论暴力》，161 页。

动，并且开始寻找怀疑对象，同时在心理上寻找别有用心的动机。"[1]权衡斟酌一番之后，这种暴力在技术的武库里发现了藏身之所；这种技术旨在把人当作物来操纵，它始终是现代资产阶级政治的本质。

理性化暴力的非理性反过来暴露了现代生活中感情与理智的分裂状态。关于理智和感情的一种最为通常而确定的二元论说法是，理智和感情是根本对立的。阿伦特对此进行了严厉的抨击：

> 没有感情既不会导致理智，也不会促进理智。面对"难以忍受的悲剧"而表现出"超然与镇定"，也就是说，当不是出于控制而是出于明显的不理解的时候，这种表现就可能是"恐怖的"。一个人要作出理智的反应，他首先必须被"感动"。感情的反义词无论如何都不是"理智"，它或者是感动能力的缺乏，这往往是一种病理现象；或者是多愁善感，这是一种堕落的感情。[2]

这是一个非常有力而重要的观点。它为马克斯·韦伯的担心提供了一种现象学的基础，他担心工业社会注定要受"没有灵魂的感觉论者和没有感情的骄奢淫逸之人"的统治。它表明的是那种一度曾被根除、如今又在高级工业社会里充当人的行为的经验的可怕特性。阿伦特的这个观点还让我们明白，为什么本来是社会组织之产物的当代暴力又重新回到了人性之中：暴力暗示着一种

---

① 阿伦特，《论暴力》，163 页。

② 同上，161 页。

隐秘的理性,一种社会控制的工具理性。

鉴于现代政治暴力的特点错综复杂,尤其因为暴力还有可能变得合理,阿伦特就退而承认,考虑到社会和国家的特点,暴力可以发挥政治作用。暴力有时使那些寻求改变的人能够“求诸不可能而获得可能”。也就是说,暴力表现了人所必要但却为社会否定了的感情与理智的联系,就此而言,暴力在政治中获得有限的一席之地是情有可原的。

不过,暴力最终只能促进某些有限目标,这些目标对一定社会秩序下的人类生活可能很重要,但却与建立一个真正的公共领域不是一码事。换句话说,暴力最多不过是政治改革的一种武器。这说明,在公共事务中对暴力所发挥作用的限制恰恰来自暴力结构本身。作为生活过程的辅助物,暴力服务于生活的需要而不是世界。暴力的目标是改变,因此它是一种行动,但这种改变却不是根本性的。根本性的改变首先要认识到,使社会制度符合真正的人类意图必须做什么。因为暴力没有对事物新秩序的要求,所以它实际上肯定了现行的社会制度和实践,尽管也会对其中一些东西构成威胁。暴力的真实情形就是如此,因为暴力不仅是一个对暴亡的恐惧压倒了一切的社会的逻辑产物,而且由于它依赖于工具手段,暴力又是“无言的”(dumb)。暴力既不需要主体之间的同意、讨论与说服,也无法使之成为可能。

因此,如果稳定的权力机关在遭遇暴力时只是采取较小的改革来满足暴力的要求,暴力的效果就会适得其反。如果在这种情况下,暴力是要求改变的惟一根据,是改变得以实现的惟一手段,那么在改变无法实现时,剩下的就只能是暴力了,世界也因此变得更加暴力而不是更加政治。暴力本性并非邪恶,但就是在改良主

义者手里，暴力也是反政治的。

不过，我们可以回想一下，阿伦特实际上对大众暴力和官方暴力作了区分。阿伦特虽然对双方都不赞成，但寻求改变的大众暴力在某些情况下至少还揭示了人类事务领域一些真正的新质，官方暴力的着眼点和功能却是另外一种情形。准确地说，现代国家赖以维护其制度支持即合法性的不是武力，而是公民们的同意。与当代保守主义观点不同，阿伦特认为，如果我们面临权力的日趋无能，那么政治暴力就绝不是罪魁祸首，是稳定的政治结构的瓦解和显现空间的萎缩滋长了暴力，而不是相反。这样，那集权程度日趋严重而又反应迟钝的莫名其妙的官僚国家为了稳固自身，就迷上了暴力，"因为当权者在感到权力下滑时……总难以抗拒用暴力替代权力的诱惑。"①

以上对暴力的详细分析表明，暴力特别明显地体现了虚假政治的紧张与含混。作为一种变态的行动，暴力为否则就无以表现的人类能力提供了发泄的机会。这种分析还清楚地表明，我们需要一些新的政治思考方式："权力"、"强力"、"主权"、"政府"乃至"暴力"等概念都充满了矛盾，容易产生误会，这说明在当代政治生活中，我们常常词不达意，也不能做到言以尽意。

但是，不管暴力在现在的事态中具有什么样的"真理性"，它仍与以团结为基础的公共生活和行动的目标存在相当大的距离。这说明，暴力很容易变成对抗真正政治的堡垒，变成喜爱镇压的国家的一个坚强后盾——甚至会打着自由、民主、文明的旗号运用这种后盾。换句话说，暴力可以用来支持一个颠倒了的公共领域，暴力

① 阿伦特，《论暴力》，183—184 页。

的调度愈彻底，这个颠倒的世界就愈完善。我们将会看到，这个颠倒了的公共领域的典范就是极权主义。

在本章，我力图要表明的是，真正的政治行动缺乏机会之时就是虚假政治（作为行动能力的歪曲表现）开始出现之日。阿伦特所讨论的虚假政治形式对人们具有真实不虚的吸引力，因此，娱乐和大众文化对社会及个人生活来说是重要的；谎言在寻求稳定的"家园"时是一个好帮手；意识形态使无意义变成意义；而国家则是一个起作用的政治组织，因为其臣民明显比无国家状态的、与能够认可的共同体彻底决裂的人要好。

不过，这些政治生活形式最终都不能令人满意，这意味着，人们始终可能会对变得无法忍受的环境进行反抗。但这种反抗未必会导致一个新的公共领域、一个真正的显现空间的建立，它实际上可能会导致对人类品质更加无情的打击。本来，这些人类品质如果要得到充分的表现和发展，就需要一个公共领域，可无情的打击其程度之烈，将会使得这些原本明显存在于我们所讨论的虚假政治形式之中的人类品质遭到彻底的抹杀，我们甚至认识不到这种抹杀。也就是说，它会导致极权主义。

第四章 极权主义

在阿伦特的一生中，最有决定性的历史事件、对她的政治思想影响最深的是——又怎么可能是其他事件呢——国家社会主义在德国的胜利。作为一个犹太人，阿伦特不得不接受这样一个政权的存在，它的主要野心之一就是消灭她的同胞，并且令人悲哀的是，这个野心竟几乎得逞了，因为它屠戮了数百万的犹太人。大道无情，阿伦特只是侥幸逃脱了法西斯的魔掌。作为一个思想家，她不得不接受的一个事实是，她和其他许多思想家认为是理所当然的哲学范畴都被现实击得粉碎，这些范畴似乎曾是产生阿道夫·希特勒和纳粹运动的社会与文化的一个有机组成部分。

与别的国家相比，德国文化受理性的熏陶更为全面彻底，可是现在却屈从于纳粹主义及其淫威。理性反思是否因此就成为不可能，成为一个荒谬绝伦的笑谈，成为奥斯威辛阴影下的一首诗？对阿伦特来说，任务是非常明确的。不管对大恐怖起了什么样的作用，理性，或者说精神、思想都始终是不可或缺的。不管多么貌似有理或诱人，诸如极权主义是理性所无法解释的、理性本身就是虚

妄的等说法都应该加以唾弃。在致力于理解这种极端新奇的政治形式时，阿伦特坚定不移地信守理性及其要求。

理性要求开启了某些有趣的方向。虽然极权主义本身是全新的形式，但它却源于公认的动机、目标和实践活动。在分析极权主义统治时，阿伦特关心的一个主要问题是，人们所熟悉的东西是如何化为新奇的形式的？不管是她的那种认为一切国家都具有原始极权主义特征的观点，还是那令人震惊的观点——归根结底，像希特勒、斯大林这样的极权领袖，相对而言都是历史上无足轻重的人(non-person)，不值得为他们浪费精力——都反映了阿伦特论述时的这种基本着眼点。①

阿伦特的主要观点是，这种新奇的政府形式是以歪曲而深刻的方式来满足人的需要的。极权主义毕竟是人的产物，只有少数人被看作是“反常的”。如果理性有助于把握极权主义的本质，那就说明极权主义现象具有某种程度上的理性特征。用黑格尔的话说，它可以说是“合理的”。尽管阿伦特对哲学极度怀疑，但她仍坚持德国传统哲学的一个基本设想：精神与世界之间存在着必然联

① 在《极权主义的起源》的整个论述过程中，我们到处都可以看到对极权主义与非极权主义国家的比较，这种比较也为阿伦特回应针对她的批评提供了没有明言的前提。这方面还可参见《耶路撒冷的艾希曼》(*Eichmann in Jerusalem*, New York: Viking Press, 1965)和《被遗弃的犹太人》的240—279页。有关希特勒和斯大林是“无足轻重的人”的观点在《罗莎·卢森堡》(“Rosa Luxemburg”, in *Men in Dark Times*, pp. 33—34)一文中表现最明显，当然在有关艾希曼的分析中也很重要。这里也可以清楚地看出布莱希特的影响。关于这一点，请参见E·扬-布鲁尔的《汉娜·阿伦特：爱这个世界》，330—331页。

系,这是思想(作为后继的人类活动)的基础和产物,没有什么是纯粹"偶然的"。①

但是,证明其合理并不等于就是被动地接受。理性不是简单地按照前后一贯的逻辑方式来记录现在的事态,它不仅仅是一个逻辑问题。理性还要根据世界为更全面充分的人类生活提供多大的可能性来对世界做出判断。

理性的这种规范性特征充分地体现在阿伦特的极权主义分析中,那些批评阿伦特的人不承认或认识不到理性的这种特征。阿伦特对全面统治的分析在她的论述活动中是本体论特征最明确充分的,尽管她试图对此进行低调处理甚至加以否认。② 这种分析是对特定历史条件下人的本质与地位的最彻底的关注。

极权主义激进而又寻常,它是一种新奇的政府,表现的是理性政治关系的形式而不是内容——历史舞台上的这位新生事物是虚假政治的极端形式。把它作为魔鬼加以攻击也罢,听天由命地接

---

① 为避免误解,这里有必要指出:我说极权主义就满足人的需要(尽管是一种歪曲的方式)而言是"有理可言"的或"合理的",这绝不是说极权主义按照日常实践理性和认识论来说是"理性的"。问题的实质在于,如果认为极权主义在根本方面是无法理解的,就会妨碍对它进行恰当的研究。虽然阿伦特确曾指出,极权主义粉碎了我们政治思想的一些"标准"范畴,但我认为她并不是说,对传统范畴的粉碎就废除了那些概念的规范性特征。只有认识到这一些,才能揭示出极权主义的本来面目和它的历史根源。

② 参见阿伦特在《政治评论》(*Review of Politics* XV/1, January 1953, pp. 76—85)上对埃里克·沃格林评论《极权主义的起源》所作的回应。

受它也罢，我们都无法把握其内在结构或经验意义。

而以上两种态度的诱惑力是很大的。虽然早自第二次世界大战起，极权主义这个概念就广为流传，但20世纪80年代的“新”冷战使得人们对它的兴趣再次明显复活，它在很大程度上成为西方国家军事集结以对抗“极权主义”苏联的“威胁”的口实。随着苏联“威胁”的不复存在，这个概念会再次被束之高阁。从阿伦特的立场看，这种做法是非常错误的。阿伦特这样说绝不是因为她是一个顽固不化的冷战鼓吹者——《极权主义的起源》绝非冷战宣传手册——而是因为对她来说，极权主义这一概念除了可以用于分析希特勒统治下的德国、斯大林统治下的苏联外还另有关联。极权主义的“起源”在许多国家都有着踪迹，绝不只是局限于这两个国家。更重要的是，“极权主义”旨在用于描绘世界舞台上的这样一种新生事物，它一朝出现，就有可能在其他许多不同场合、甚至一些意想不到的场合里重新出现。“极权主义”的初衷本是为了“道德”目的，也就是旨在谴责的；但颇具讽刺的是，它被用作在世界舞台上争取权力的一种意识形态武器，这反而破坏了该词的道德内涵。

更有讽刺意味的是，阿伦特本打算为思考政治提供一个非常必要的新方式，可相反它却被广泛用于支持一种传统的权力政治（即强权与暴力政治）理论与实践，这种权力政治不仅是极权主义迫使我们要重新思考的，它在后极权主义世界中的实践也给我们每个人造成了巨大的危险。虽然希特勒主义和斯大林主义之后的迷雾已经散尽，但我们似乎在政治上比以前更难看清我们的道路：“极权主义”的命运表明，我们迫切需要对真正政治地思考形成一种新认识，以摆脱虚假政治的恶劣影响。

考虑到以上这些情形，我将首先在第一部分对阿伦特的极权

主义论述进行研究，并作一个简要评价。接着，我要检讨当代致力于该问题研究的三位思想家：克劳德·勒福尔、科尼利厄斯·卡斯托瑞厄迪斯（Cornelius Castoriadis）和阿格尼丝·赫勒（Agnes Heller），他们都深受阿伦特政治思想的影响。我试图要表明，他们的论述存在着严重的缺陷，主要是因为他们没有认识到阿伦特理论立场的新颖之处，也就是说，没有充分认识到阿伦特试图对什么是政治地思考、什么是政治地行动重新进行表述。最后，我要讨论阿伦特最有争议的那部著作《耶路撒冷的艾希曼》。《耶路撒冷的艾希曼》是《极权主义的起源》的续篇，该书对极权主义得以"正常"的日常生活环境作了详细的描述，观点尖锐而深刻。另外阿伦特还对一些我们认为仍有价值的政治与道德标准作了分析，这构成了《耶路撒冷的艾希曼》一书真正的、令人惊奇的中心内容。人们对此视而不见，却热衷于争论阿伦特对东欧犹太人的各种政治、社会和文化组织的作用问题所进行的阐释工作，这表明许多人不愿意或不能够认识到阿伦特观点的独特之处，不愿意或不能够肩负重任，去重新思考什么是政治地思考、什么是政治地行动。

1

《极权主义的起源》是一部非常出色的著作，其意图非常惊人，它要具体展现二百年西欧历史中最终导致对一个民族整体进行有计划毁灭的那些基本要素。该书旨在证明，虽然极权主义异常新奇，它实际上根源于希特勒和斯大林之前一个世纪或更长时间就已经存在的一些历史力量。

阿伦特以外的学者和思想家显然已经注意到这种力量，但

阿伦特富有想像力地把一些看似无关的现象——现代社会早期的犹太人“问题”，本杰明·迪斯累里①的特殊经历，法国的德雷福斯②事件，帝国主义的经济基础，种族主义观念的发展——全都被她编织到了对一场政治运动的出色论述之中，这场运动追求的是两个一体共生的目标，即全球控制和个体的全面统治。世界迷失了方向，这是一个真正悲惨的故事。正如 M·卡诺万(Margaret Canovan)所说，阿伦特的著作“值得一读，因为它是一部了不起的艺术品”③。

人们对此类作品的根本性质和价值存在着截然不同的看法，这并不奇怪。因为它的叙述方法以及这种方法对史实的依赖，阿伦特的论述常被直截了当地看作是政治史或政治社会学，按照这种定性，人们对它作了常常是否定性的评价。比如 A·赫勒就坦率地说：“阿伦特研究极权主义的方法是严格的历史主义者的做法。”④甚至那些发现了阿伦特的理论意图没有完全缩减为历史描述成分的人也倾向于把历史性放在首位，并把他们已经发现的历史编纂

① 本杰明·迪斯累里(Benjamin Disraeli，1804—1881)，英国首相，保守党领袖。——译者注。

② 德雷福斯(Alfred Dreyfus，1859—1935)，法国军官、犹太人，1894年被军事法庭以叛国罪判处终身监禁。当时许多进步人士如左拉等纷纷为其鸣不平，进而引发一场政治风波。1906年重新审判后他获得平反。德雷福斯事件与当事人的犹太身份有关。——译者注。

③ M·卡诺万，《阿伦特的政治思想》(Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London: J. M. Dent and Sons, 1974)，47页。

④ A·赫勒，《阿伦特〈极权主义的起源〉1984年版的想像性序言》(A. Heller, "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*", in F. Feher and A. Heller, *Eastern Left, Western Left*, Cambridge: Polity Press, 1987)，243页。

学方面的不足与理论的不充分混为一谈。人们由此指责阿伦特没有把握住纳粹德国或苏俄作为新的国家形式的基本特点，指责她在描述这种国家个性特征的产生方式上缺乏一贯性，说她没有合理地解释为什么某些国家会出现这种特征而别的国家却不能，甚至指责她作了以下一种表述或暗示：极权主义是一种特有的现象，根本没有什么言之有理的"起源"![1]

诚然，阿伦特在运用历史方面如果不是武断的，至少有时是有选择的。她的论点时有摇摆，逻辑推理也呈跳跃性，因此不容易领会。但如果仅仅根据这些东西去评判她的著作，就未免铸成大错。人们，特别是那些对阿伦特交织史实和文学分析的做法（最突出的表现是她对约瑟夫·康拉德《黑暗的心》的分析，阿伦特认为这部小说是对 20 世纪初欧洲帝国主义思想的出色描绘）深感兴趣的人，有时会认为，不管好歹，《极权主义的起源》与其说是分析准确的，不如说是高度启发性的和暗示性的。我认为阿伦特的这一特点绝非偶然，它是其研究方法的有机构成。阿伦特既非历史主义者也非唯理论者，既非经验主义者也非实在论者，《极权主义的起源》的目的不仅仅是对一个前所未有的全新现象进行思考和讨论。虽然该书不是明显超理论的（metatheoretical），但它的意图仍是通过集中分析极权主义现象从而对"政治的"进行一次崭新的思考。无论是传统的历史记载（不管多么广泛），还是传统的唯理论政治概念（不管多么准确或激进，比如"阶级"概念等），都未能就这

---

① 对阿伦特的此类批评的最近一个例子是 R·达米科的《全面掌管社会的神话》（R. D'Amico, "The Myth of the Totally Administered Society", *Telos* vol. 24, no. 2, summer 1991, pp. 84ff）。

种现象做出全面的阐释。

我们最好将《极权主义的起源》理解为是对一种独特而恐怖的政治现实(它对我们人类作为政治存在的地位构成了前所未有的严重威胁)的论述,这种论述具有本体论意义。它在运用历史实据时力求重视这样一种平衡:一方面将史实看作是"某种发展的必然结果,(人们)因此也就无能为力";另一方面则"试图在世界之外来操纵它们"。阿伦特用以理解极权主义的概念来自她自己的理论宝库,同时与她有关真正的人类能力具有政治性的观点有着关联。因此,虽然阿伦特运用的概念是分析这些现象时的一些常用概念,比如"国家"、"权力"、"暴力"、"阶级"甚至"资本主义"等,虽然她也像其他人一样把极权主义跟种族主义、帝国主义及官僚政治连在一起,但归根到底,阿伦特是力图根据无世界性(worldlessness)来分析极权主义的。极权主义根源于两个重要现象,即对多样性的攻击和原子论观念及孤独情绪的不断弥漫,反过来它又促进了这两种现象。按照阿伦特的观点,这种全新的政治形式建立在人的绝望情绪之上,而这种情绪的特点我们尚没有完全理解。

作为一种独特的政治形式,民族国家的特征在于人们彼此有着现世性联系;而现代民族国家的衰落,现世性联系的断裂,则导致了对多样性的攻击以及随之而来的对一个至少有着一定程度的团结的民众共同体的毁损。在阿伦特看来,"资产阶级的政治解放"——欧洲国家资产阶级经济权与政治权的获得——造成了民族国家的衰落。① 虽然历史上的资产阶级对正规的公共生活不感兴趣,但在19世纪后期的欧洲,资本积累过程中根深蒂固的危机

① 阿伦特,《极权主义的起源》,80页。

迫使资产阶级必须承担更为活跃的政治角色。这个阶级转而求助于国家以摆脱经济困境，特别是想运用国家权力作为扩展资本主义市场关系的一个手段，以突破国家政治与经济界限的制约。其最突出的表现形式就是现代帝国主义——它是极权主义的基础。

虽然宽泛地说，阿伦特的观点是马克思主义的，尤其是借鉴了罗莎·卢森堡的思想，但她立论的根本方向却是和正统马克思主义相反的。帝国主义的发展导致了政治权力和经济权力的集中，马克思主义认为这是一种进步和必然，因为这种集中为新的共同体、新的团结奠定了经济基础，从而为过渡到社会主义铺平了道路。阿伦特认为，结果恰恰相反。帝国主义为完善社会控制形式提供了实验场，这些控制形式最终会渗透到帝国主义国家的政治领域中去，并导致该领域的衰落，从而使任何新的共同体都成为不可能。作为政治上的统治阶级，资产阶级的出现宣告了一个独特的政治形式的到来。这种政治所依赖的基本政治原则是：权力为了自身的利益而无限积累。

权力的积累与资本的积累不过是同一枚硬币的正反两面，也就是说，它们都是扩张主义对资本主义市场社会的梦想。作为一个过去在经济上而今在政治上居于统治地位的阶级，资产阶级以财富创造为尺度来甄别一切现象。它清楚地认识到，一旦纯粹的民族资本主义发展到了尽头，就要运用政治权力来刺激财富创造的进一步发展。当欧洲各国的国家利益越来越被看作仅仅是某个小团体的经济利益时，权力直接为资本效劳就势所必然。为了保护财产所有者的利益，民族国家将剩余资本向国外扩张以广开财路，通过暴力工具——警察和军队——民族国家可以积极地创造和运用资本积累的“法律”(law)。

在运用这些“法律”时，扩张性的国家机器发展了许多新的、致命的统治技术，从而最终将帝国主义和历史上的其他统治形式（如殖民统治、古代和中世纪的帝国缔造等）区分了开来。新的统治技术及制度支持把统治者和被统治者紧紧地捆在一起，他们共处于民族国家的某些独特的意识形态和制度环境之中。阿伦特认为，这种情形使帝国主义扩张过程变得异常错综复杂。

从制度上看，帝国主义时代最重大而持久的一个变化就是，一些帝国主义国家（尤其是英国和法国，阿伦特主要就以这两个国家为例）创造了自成一体的殖民管理方式，并在“内部”政策和“外部”政策方面有所区分。正如阿伦特所看到的，这种区分源于一个事实，即民族国家如果不作根本的改变，就无法适应无限扩张的政治现实。因为民族国家是建立在其成员意见一致的基础上的（随着不断的民主化进程，这种一致在19、20世纪变得更加广泛），不能在不破坏国家民族特征的情况下延伸到某些界限之外去，不能无需欺骗或武力就可以轻而易举地从被征服的人民那里赢得。此外，民族国家有关它自身、它的人民及法律是独一无二的说法也是与帝国主义的统治要求相悖的，后者的一个必要前提是，被征服者的“弱势”文化和社会要屈从于帝国权力的“强势”目标和制度。

结果就在比较公开和表面上能够说得过去的政府中产生了一个隐秘的政府。殖民管理者不断依靠颁布政令来进行管理，同时其活动又独立于任何制度化的公众意见一致之外，他们以延伸的官僚关系和技术理性或行政理性为基础，发展了权力及政策形成的新机制。正如我在第三章所说，行政理性把人看成是要管理的、抽象而“中规中矩”的机械装置，而不是公共领域中积极的协同参与者。在殖民事务中只需采用特别的软硬兼施手段就能够做到这

一点，因为殖民地的人民被看作是神秘的"化外之民"，他们是栖息在"黑暗的心"中的蛮夷。①

诚然，帝国主义时代的这些发展变化并非完全没有受到挑战。阿伦特发现，帝国主义国家存在着政治冲突，其中一方是信奉正义与自由价值的人，他们认为既然国内视之为神圣价值，它们也就应该用于殖民地；另一方则是殖民事务的具体管理者，他们冷酷无情地履行着帝国的法令。在冲突过程中，"从事殖民事务的人始终抗议'缺乏经验的多数人'——全体国民对'经验丰富的少数人'——帝国主义管理者——的干预，这些'多数人'试图迫使'少数人''走模仿之路'，即按照国内的正义与自由的一般标准来管理殖民事务。"②

面对政治上的反抗（阿伦特认为，这种反抗扎根于19世纪后期，其时工人阶级的政治意识已经觉醒，其影响力正处于高峰），以及殖民政策在推动资本主义扩张方面的明显"成功"，将国内政治转变为一种帝国政治，实际推行内部殖民，就只是一步之遥。如果"人民"无法认识到世界的严峻局势，那么为了他们的切身利益，人民必须要受到"经验丰富的少数人"的控制。殖民部门的精神气质，尤其是它把非政治的行政决策夸耀为政治准则之实质的做法，对国内事务产生了越来越大的影响。③

---

① 阿伦特，《极权主义的起源》，133页以后，186页以后。

② 同上，131页。阿伦特这里引用的是英国殖民管理者洛德·克罗默(Lord Cromer)的话。

③ 这似乎也是阿伦特在《政治中的谎言》中分析美国外交政策时的一个隐含的意思。研究一下这种含义对阿伦特总体上肯定美国制度产生了多大影响，会是非常有趣的。她对美国未来的不断担心说明这种影响是很大的。

资本主义扩张对后方的影响反过来促使国内政治变成殖民事务的一种延伸。引起对外扩张需要的问题——无利可图的过剩资本的存在——同样造成帝国主义国家内部社会结构的剧变。资本积累危机在人类生活方面的表现是，越来越多的人由于在现存的经济秩序中被剥夺了生计，他们只有走向边缘化。这是因为，"资本主义生产不断增长的惊人财富"是"在以分配不公为基础的社会制度下"创造出来的。[①] 过剩资本的对立面是过剩的人群，他们不再拥有稳定的社会地位，因此失去了"与同胞的一切天然联系"[②]。这些人在资本主义社会形成了一种新的威慑性社会力量：暴民(the mob)。

阿伦特认为，在一个而今走向腐朽的资产阶级社会结构中，暴民之所以是一种不祥的存在，根本不是因为它是反抗造成它悲惨境遇的积累政治的力量源泉，实际上它是资本家的同盟；有组织的经济权力和社会边缘群体由此建立起了联系。对帝国主义国家来说，这种联系十分重要，因为它在财富分配不公的情况下能够成为社会黏合剂；当富人和一贫如洗者之间的鸿沟扩大时，分配不公将对社会构成威胁和破坏。

在这种情形下，为一切阶级所抛弃的人构成的暴民群体就不仅仅既像过剩资本的拥有者那样与社会再生产领域相互联系同时又置身其外，它还就人类联系问题表达了一种存在性的态度。在阶级划分日趋严重的社会里，暴民以反常的形式表现了一种随着

---

① 阿伦特，《极权主义的起源》，147 页、148 页。

② 同上，157 页。

积累的不断发展而不再成为可能的共同体的存在。正因为暴民是由各阶级所抛弃的人组成的,以下情况似乎就非常可信:"暴民及其代表已经废除了阶级差别,置身阶级划分的国家之外的人就是人民本身(纳粹称之为 Volkgemeinschaft)而不是其歪曲、漫画形象。"①帝国主义把过剩的资金和过剩的个体结合在一起,似乎能够为对付社会冲突所导致的分裂提供一副解药:无论人们在国内的社会地位如何,他们在殖民地国家都会把自己看作是英国人或德国人。共同的帝国主义利益能够弥补真正的国家黏合剂的欠缺。如果说资本主义发展破坏着民族国家的组织构造,那么帝国主义则能够对它的那些走向失败的制度给予支撑,虽然在阿伦特看来,这无异于饮鸩止渴。

2

暴民作为一种政治力量的胜利,帝国主义作为一种政治方略的胜利,表明民族国家作为一种稳定的理性政治形式的终结,因为在民族国家中,公民身份曾经是其历史发展的主要手段,而现在其全部内容和意图都被破坏了。或者换一种说法:人们得以形成政治身份并能够在和他人发生关系的世界上栖居的那些联结纽带,即那些"中介",尽管没有被彻底扫除,也已遭到严重的腐蚀。在资产阶级的民族国家里,"人是什么"的政治答案是:拥有不可让渡的权利的公民。资本主义扩张和相应的社会边缘化彻底破坏了这种意义上的公民的可能性,因为它们破坏了政治共同体的现世性基

① 阿伦特,《极权主义的起源》,155 页

础。人们本来是在一个稳定明确的社会框架中理性地追求着自身的利益和目标的，可现在越来越多的人却无法再去依赖这种框架。社会阶级曾经是世界中的一个有着交往性联系的稳定阶层，传统的政党是在阶级利益的基础上组织起来的，有着理性内涵，但在阿伦特看来，它们现在像其他许多制度一样，尽管名义上仍继续存在，但面对新的秩序却在相当程度上失去了重要的现世性。

起调解中介作用的制度的瓦解，稳定的、政治上得到保证的身份的破坏，都发生在一种复杂的情形之中，这种情形与另外两种情况相关联，后者有助于界说后帝国主义国家的显著特点，即使这种国家的现世性特点正在削弱。一种情况是阿伦特所说的"人的权利"——建立在人类大团结的假设基础上的普遍价值，它超越有明显差别的具体集团和个人之上——的承诺遭到拒绝。在阿伦特看来，作为有效的政治标准，人的权利的毁损是和民族国家的解体相伴随的，因为只有民族国家才能建立公民制度，创造公民投身于有组织的政治共同体的各种条件，通过这一切，人的权利才能现实化。换句话说，"普遍"的标准如果要获得真正的内容，就需要体现在具体的、可以识别的社会与政治实践之中。一旦那些有助于限定人在社会中的活动的政治结构和政治关系不复存在，政治生活与标准的规范性要求（如"人的权利"、"正义"或"自由"等）之间的联系就会丧失。① 当一个

① 我的意思并不是说，19世纪以前的政治生活是政治的黄金时代，我们应该努力回到那里去。正如卢梭非常英明地提醒我们的那样，那些社会及政治结构显然是建立在压迫与统治的基础之上的。霍克海姆曾说的那种有或没有正当程序的谋杀在这里并不少见；而且正如马尔库塞在《爱欲与文明》的结论部分中所说的，那些在痛苦中死去的也许就无法救赎，哪怕这种痛苦是因为经常匮乏而"必需（接下页）

人仅仅是无所关联的一个"人"时，他最终"除了表现他绝对独特的个体性之外什么也不是，他丧失了在共同世界中表现和行动的机会，丧失了一切意义……一个人除了是他自己外什么也不是，他就失去了别人可能因此将他视为同类的那些品质"①。

第二种情况是民族国家自身确立社会平等的企图。在阿伦特看来，这倒未必是件憾事，按照她的理解，这种企图是启蒙时代以后的现代公民理论中的应有之意。阿伦特明白，社会平等并不牵涉到经济平等，后者由资本主义经济内部的分配不公来负责。但追求平等并不是一种空想，它具有实在的结果。因为对平等的追求常常伴随着对起中介作用的制度及共同世界的破坏，所以它具有某些独特的特征。阿伦特认为，平等只有在成为政治组织的一个基本原则时才会发挥作用，在这样的组织里，人们虽然别的方面不平等，但他们却拥有平等的权利。但只有当具体的差别成为政治领域的有机组成部分时，以上情况才能够实现，也就是说，差别的组织形式使差别获得平等（这里显然让人想起了阿伦特的

（续上页）的"。不过，那些结构确实带来了一种生活组织的前景，它与人的本质要求比较一致。马尔库塞也指出，资产阶级国家在早期阶段有进步的一面，因为资产阶级理性与批判理性是吻合的。但到19世纪末，情况就变了，这时的资产阶级价值就只针对他们自身了。

阿伦特也没有渴望什么黄金时代。因此她对奴隶制这一广泛盛行于整个历史（当然包括古希腊）的制度的分析很值得注意："奴隶制的反人性罪并不是始于一伙人打败其敌人并奴役他们的时候（尽管这当然已经很糟糕了），而是始于奴隶制成为一种制度的时候，这时有些人'生来'就是自由的，而有些人'生来'就是奴隶；始于人们忘记了正是人剥夺了他的同类自由的时候和通过归因于自然进而认可这种罪行的时候。"（《极权主义的起源》，297 页）

① 阿伦特，《极权主义的起源》，297 页、300 页。

"谁")。而如果以上情况不能实现，那么平等的结果就只会导致对差别的攻击。这样，"平等的条件越多，实际存在于人们之间的差别的理由就越少，人们因此变得更加不平等。"[①]人们不是根据有差别的平等标准来划分的，而是根据一种新的不祥的尺度：他们是"正常的"(normal)还是"反常的"(abnormal)。

在这种情况下，阿伦特的本体论假设再次发挥了作用。如果人们不能通过现世性方式结合在一起，那么他们就会采取某种非现世性的方式：某种人为的共同体就会出现，这种共同体的组织原则有别于民族国家的组织原则。在阿伦特看来，随着民族国家的瓦解以及相应的变化，新的组织原则就产生了，这种原则便是：种族主义。

人的政治地位及社会身份虽然没有遭到彻底的破坏，但却不断受到威胁，在这种情况下就出现了令人啼笑皆非的事：人们忽然对人的本性产生了强烈的兴趣。自然科学和日新月异的社会科学在揭示自然的奥秘方面取得了长足的进步并建立了许许多多的学说，与此同时，它们也试图对真正的人进行"科学的"界定，并想就社会动力学做出合理的解释，因为对社会成员来说，这种动力学越来越复杂难懂了。无论是在官方的知识阶层，还是在整个文化领域，都出现了理性与神秘主义、启蒙与神话的奇怪结合。伴随着科学之胜利的是对神秘莫测之物的浓厚兴趣。许多人都在狂热地寻找能揭开历史奥秘(其中已看不见人类之手)的秘密"钥匙"。由于缺少了现世性联系和有意义的公共生活，人们也就缺少了判断的可靠依据。于是，人们几乎可以随心所欲地去解释一切政治事件，

---

① 阿伦特，《极权主义的起源》，54页。

只要这些解释"有道理"。

在阿伦特看来,理性与非理性、科学与神秘的结合,按照社会历史趋势对事件进行"逻辑"分析,对那操纵一切的看不见的手进行揭示,其问题最严重的产物就是种族主义。种族主义最显著的形式则是反犹太主义。

虽然反犹太主义本身不是什么新花样,但帝国主义阶段的反犹形式却是新奇的。它是"社会的"而非"政治的"反犹太主义,它以相当多的人头脑中日益普遍的种族观念为基础。种族观念认为,人划分为各种集团,这些集团有着所谓根深蒂固的生理、心理特征,人的地位和社会政治立场就建立在这个基础之上。19 世纪欧洲民族国家中犹太人地位的不断变化和不确定就是这种观念形成的反映。最终出现的是一个基于种族排外原则的新的共同体,犹太人则被看作是有威胁性的外在力量,为了对付他们,人们必须联合起来。

按照阿伦特的说法,公共领域与私人领域的融合导致了社会的出现,进而导致"新"的反犹太主义。换句话说,它是劳动社会或消费社会的产物,因而跟扩张性的资本主义有着不解之缘。阿伦特认为,从某种意义上说,社会对政治的胜利的全部不祥的意义在反犹太主义特征的不断变化中变得很清楚:社会的兴起与纳粹死亡集中营的建立之间存在着联系。

社会性反犹太主义出现的一个明显标志是,无论是犹太人还是非犹太人,都有一种区分犹太信仰(Judaism)和犹太(Jewishness)的倾向。犹太信仰有着明确的政治内涵和宗教内涵,犹太则是一种社会—心理身份,但就像社会内容吸纳了政治内容一样,犹太信仰也变成了犹太。这种情况在许多方面都是非常

不妙的。第一,犹太人虽然能够通过改宗基督教而摆脱犹太信仰,但却无法摆脱与生俱来的犹太身份。第二,犹太作为犹太人的基本属性是无理性的,只有在理性化的社会"科学"——心理学面前,这种犹太性才经得起检验,因为心理学是一门科学,所以其结论必然是无可争议的。犹太不断成为严肃的社会分析和政治研究的对象,这说明19、20世纪的种族观念是何等的荒谬:它们竟然把蛮横无理的社会要求跟显然是最发达的科学手段结合了起来。

所有这些一度曾处于相当隐秘的状态,因为犹太人在不断地融入欧洲社会的主流,而非犹太人则对犹太人的生活抱有浓厚兴趣,显示出对"外来者"较普遍的关心。① 但正是融入活动本身为社会性反犹太主义的成长提供了舞台。犹太人对民族国家的财富兴旺起着重要作用,因此许多犹太人获得了种种社会权利和政治权利,结果却令人啼笑皆非,因为正是在国家制度开始走向衰落的时候他们与它发生了关联。阿伦特指出,19世纪后期对民族国家的抨击无可规避地要集中到犹太人身上,因为在公众心目中,犹太集团绝对跟国家机器存在着明显的联系。

资本主义的繁荣造就了越来越多的边缘群体,民族国家却不再能给这些群体提供家园,而种族观念又受到尊重,在这种情形下,国家意识或爱国主义观念就会让位于种族意识。在极权主义时代以前,种族意识最重要的表现形式是中欧和东欧的泛国家运

① 犹太人与启蒙时期以后的欧洲文化之关系的复杂性是阿伦特《拉赫尔·冯哈根:一个犹太妇女的生活》(*Rahel Vernhagen: The life of a Jewish Woman*, revised edn, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1974)一书的主题。

动。在这些人看来,种族似乎提供了交流的一个原则,这个原则基于这样的认识,即虽然人们根本上显然是不同的,但民族国家赋予了他们在政治与社会方面的平等。民族国家瓦解后,以种族为基础的"共同体"比声誉扫地的民族国家更加显得天经地义,因为"科学"所证明的人们之间的差别对所有人来说都是一目了然的,而以权利为基础抽象出来的差别却做不到这一点。

在这种情况下,犹太人受到了双重的谴责。他们不仅由于与国家勾结在一起而显得高人一等(与此同时,认同这种国家的人却越来越少,因此平等也就成了负担和不公),他们还与这样一种制度有着瓜葛,它不断根据"国家理性"、秘密原则去运作。如果政府的行为是不可告人的,那么犹太人就会被看作是在其中发挥作用的神秘力量。

在阿伦特看来,这些情形明显地表现在以下两个事例中。一个是迪斯累里的政治经历,他集中体现了人们对犹太人的矛盾认识,即一方面犹太人处在社会运行的中心,另一方面又是为社会所排斥的人,其作用类似于希腊戏剧机械降神活动中的解围之神(deus exmachina);另一个是法国的德雷福斯事件,它反映了暴民在政治上的重要性和反犹太主义的政治后果,即可能会成为扭曲了的团结的基础。这些现象表明,种族问题正不断地出现在日常生活中。当然,成为靶子的绝不仅仅是欧洲的犹太人,帝国扩张下的殖民地人民也成了攻击的目标。

19世纪末、20世纪初欧洲犹太人的命运预示了后来大量涌现的失去祖国的人的命运,这些人不仅被剥夺了权利,而且甚至被剥夺了拥有权利的权利。从根本意义上说,越来越多的人处于那种无国家状态,他们虽然名义上是受法律承认的国家的公民,但却失

去了真正的共同世界。随着公共领域实际上的消失、隐秘的公共生活的出现，绝大多数的人被排斥在这种公共生活之外，他们越来越彻底地成为官僚制绝对权力的统治对象。民族国家的公民不断地被去政治化(depoliticized)，他们虽不会像失去国家的人那样面临灭顶之灾，但其遭遇也很特别，他们被逐出人类共同体之外。他们陷人落寞孤独的悲惨境地，极权主义因此得以滋生："人们之所以成为极权主义统治的驯顺工具……是因为，孤独原本是老年人才经常遭受的一种有别于其他人群的生活体验，现在则成了我们这个世纪不断壮大的群众的日常体验。极权主义迫使并组织群众投身于其中的那个冷酷无情的过程就是一种自杀性的逃避这种现实的过程。"①

由于被逐出有意义的政治共同体之外，个体就有理由认为，世界受神秘的、不可名状的力量的支配，他对世界的情形不负任何责任，相反他认为自己注定要顺应历史的神秘力量和必然性要求。个体在历史中随波逐流，他惟有顺势而动才能占有一席之地，这种想法使得人们抱着一种不负责任的政治态度。这样，他们就特别乐于服从他人，这些人允诺说，他们要为人们破解历史的过程，他们不仅给人们以"真理"，还能在政治运动——它追随历史从而驾驭历史——中为人们创造一个新的家园。

3

极权主义是 20 世纪的一股政治力量，它的"起源"包括以下几

① 阿伦特，《极权主义的起源》，478 页。

个方面：接连不断的资本主义危机、帝国主义的兴起、种族观念和反犹太主义的蔓延。阿伦特认为，极权主义最重要的特征——群众和群众置身运动时所发挥的关键作用，意识形态、恐怖及最终的集中营的中心地位——只有在以下情形出现时才存在：公共生活的瓦解导致整个原子化的、孤立的个体的出现，他们不再作为拥有共同世界、在真正的政治上相互平等的人而彼此发生关系。

群众支持是极权主义国家的基础。阿伦特发现，群众的起源与19世纪产生暴民的历史环境是相同的，即都出现在起调解中介作用的制度尤其是阶级分崩离析的时候，它们本是人们安身于世界之本。群众"无法团结在共同利益的意识之下，他们缺乏具体明确的阶级诉求，后者表现在坚定、有限、可望实现的目标之中"①。也就是说，他们是非政治的人，是阿伦特所说的"有业者、优秀的家庭成员"。

实际上阿伦特的观点远不止这些。她认为，暴民的行动方式是和他们的边缘性地位相一致的，也就是说，暴民表现的是邪恶和犯罪行为；而群众性的个体则相反，他们倾向于成为传统的资产阶级道德的"正常的"追随者，其主要愿望就是适应。换句话说，他们是庸人。我们在上一章已经看到，他们缺乏培养鉴赏力和判断力的手段与机会，因此也就缺乏承担个人责任的手段与机会。

对阿伦特来说，极权主义远不只是具有可怕的后果，它更是一种难解的棘手现象，个中原因现在逐渐清楚了。因为虽然极权主义国家是罪恶的，但它广大的人民却不是罪犯。他们既不承担任何责任也缺乏判断力，他们只是乐于接受社会规定的各种角色，极少对所做的一切提出质疑。因此，他们实际上比真正的罪犯更可

① 阿伦特，《极权主义的起源》，311页。

靠。在谈及纳粹德国时，阿伦特写道："群众就是步调一致的庸人，他们成了极权主义这架残酷无情的统治与灭绝机器的帮凶，甚至与职业罪犯相比，他们能犯下更大的罪行，只要这些罪行组织有序，又摆出一副例行公事的样子。"①

在将这群"标准"而原子化的个体整合到一个黏合体之中时，极权主义运动采用了一整套的技术手段，其以理性服务于所致力的非理性目的的方式令人叹为观止。这些技术手段之所以奏效，完全是因为它们能够提供另外一种选择，以替代真正团结的共同体，从而解决群众成员的孤独问题。更重要的是，极权主义在不存在公共领域的情况下为政治行动提供了一条出路。极权主义努力将有责任心的公民那受挫的行动潜能变成某种机关，这种机关把公民及其能力结合在一起，能够发动行动；同时，极权主义又强化了首先为这种机关的出现创造条件的"去政治化"活动。既然不管人们之间的关系如何建构，惟有真正的人才能够行动，因此它导致的只能是 19 世纪后期民族国家解体已经导致的那种不负责任的责任。人们按照自己不理解又得不到理会的方式行动，他们对所做的一切不加任何思考。

正因为如此（如果我没有误解阿伦特的话），极权主义作为一种政治力量首先表现为一种运动，而不是传统的政治党派。就此而言，党派与运动的关系大致相当于权力与暴力的关系。党派和权力以稳定的公共领域为前提，并且维持着公共领域。人们在公共领域中共同拥有他们彼此的利益，共享他们的显现空间，这些利益和空间为行动提供了途径。相反，运动像暴力一样本身就是一

① 阿伦特，《极权主义的起源》，338 页。

种行动，它造成连续不断的改变，这种改变无需扎根于现世性安排或目标。事物随着运动高速运转，永盛不衰的全民动员起则依托于运动，继则无需运动仍在展开，这就是这种运动的本质属性。

因此，一旦极权主义运动占有了国家，它实际上就毁坏了国家——因为在阿伦特看来，从严格意义上讲，并不存在真正的极权主义政府。虽然极权主义运动采用了“正常的”政治形式，但它必须保持非现世性。因此，极权主义运动一旦执政，它就立即着手创建相应的组织机构以最终接管国家体系下的那些组织机构，并使它们符合极权主义的目的。这是党派与国家的融合，实际上所有研究政治理论和极权主义统治的人都发现了这一点。党派与国家的融合保证了极权主义国家仍是能够适应不断扩张、不断运动的机器。

如果极权主义运动和极权主义国家把人们紧缚在一起，那么，替代真正公共领域中现世性纽带的东西是什么呢？阿伦特说，那是宣传（以及宣传所暗中勾结的意识形态）和恐怖，它们是极权主义最突出的成分。宣传与恐怖绝不单单是极权主义统治的副产品，它们还是极权主义的主要特征。认识到这一点，意义将非常深刻。

群众性的成员彼此没有现世性的联结纽带，他们的生活一片混乱，而极权主义宣传则为个体提供了从现实逃往虚构、从偶合逃往连贯的机会，因此它倍受青睐。极权主义宣传“建立了一个世界，它能够抗衡真实的世界，后者的主要不足在于，它是非逻辑的、不连贯的和无组织的。而连贯的虚构和周密的组织则使归纳与概括在更多具体的谎言被揭穿后最终仍能够成立”。① 使周密的组织能够实质化的是恐怖活动。所以阿伦特认为，恐怖不断借助立足于科学精妙的技

① 阿伦特，《极权主义的起源》，362 页。

术手段维持着虚假世界。

因此，宣传与意识形态携手并进，其真正企图是建立一个虚假世界。正如我在第三章所说，意识形态也为个体提供了一幅连贯的、井然有序的世界图景，没有这幅图景，混乱的世界注定要成为根本不可理喻的存在。但是，宣传与意识形态之间有着根本的区别。宣传虽具有强制性，是确保遵从官方真理的一个不断行之有效的手段，但同时它也预先假定了另外一种无法全然抹去的真正真理的存在。而极权主义统治下的生活之所以恐怖，是因为政治权力被用于建构和维持彻底意识形态化的世界。在这个世界里，统治性意识形态的要素——在纳粹国家是种族主义，在共产主义国家则是布尔什维克版本的阶级斗争——变得十分真实，根本不容置喙。意识形态命令渗透到了现实的肌理组织之中，所有想在（虚假的）极权主义天地间飞黄腾达的人都要把这种命令看作是真实必然的，并要对它言听计从。

极权主义运动的结构旨在把意识形态变成现实。阿伦特指出，极权主义对政治实践的主要“贡献”是组织上的。极权主义组织造成了一种精妙的平衡性的行动，那些投身运动的人通过这种行动逃脱了来自外部世界的压力，同时外部世界也被引导着将这种运动看作是正常的，或者至少是在可接受的政治运动范围以内的。

因此，为所有极权主义研究者所注意的那种普遍存在的、掩护性的组织形式（front organizations）在极权主义运动中发挥了重要作用。这些组织形式为那些狂热而坚定地追随极权主义运动的人提供了“一座通往正常状态的桥梁”。它们最终是为了掩盖那些非理性的目标，而极权主义的整个组织机构都是为这些目标而创造的。

在掩护性的组织形式之外、之下，极权主义运动通过不断的怀

疑(cynicism)与轻蔑进而组成了逐层提高的等级制度，处于最高位置的则是领导机构和领袖。令人惊讶的是，与大多数极权主义研究者不同，阿伦特对希特勒或斯大林本人却很少重视。① 个中原因复杂且倍受争议。前面已经说过，阿伦特之所以贬低领袖的作用，部分原因是，在她看来，希特勒和斯大林乃是正经受现世性之崩溃的社会的典型产物，从某种意义上说，他们是无足轻重的人。这也就是说(或者是我个人的看法)，他们缺乏"谁"的内涵：缺乏可展示的内容。希特勒的情况尤其典型，现代形象制造和高级的群众政治操纵术制造了一种假象，使数百万的人心甘情愿地相信，希特勒不仅驾驭着国家，他还驾驭着历史。

在阿伦特的分析中领袖之所以不受重视，一个更加根本的原因是领袖所处的结构性位置。领袖最大的任务"是体现运动每个层面都有的那种双重功能——一方面，他起着运动对外部世界进行防范的作用；另一方面，他又是运动与外部世界直接联系的桥梁"。② 领袖与马基雅维里的"君主"有着令人不快的相似之处，在一个显现世界里，君主必须与他所强加的显现保持距离，这样当环境需要时他才能够予以改变；同样，领袖必须既能够提出要求，又要在要求没有实现时避免为此承担责任。极权主义运动的结构形式在这里帮了领袖的忙，阿伦特把它比作洋葱，这个比喻耐人寻味。因为在极权主义运动的等级制中，每一层都轻蔑地看待比它低的那些层次，所以这个组织就颇具讽刺意味地悠游在一个与极权主义谎言无关的世界里。组织中的那层建立在意识形态和恐怖之上的现

---

① 阿伦特,《极权主义的起源》,305 页以后。

② 同上,374 页。

实的薄片使得那些不在核心集团内的支持者们继续轻信受骗，从而也使领袖和他身边的人能够逃避实践其没有根据的要求的责任。这样，领袖就能够根据极权主义统治的需要来改变自己的立场。因此，"极权主义领袖的真正神秘性存在于组织形式中，这种形式使得他能够对运动中的上层(elite formations)所犯下的一切罪行承担全部责任，同时又要求他最天真的同路人给予真诚的拥戴。"[1]

在一个因它那地位显赫、据说又有无上权力的领袖而臭名昭著的运动和国家中，领袖在真正的意义上又放弃了领导权，这种说法未免荒诞不经。但请想一想洋葱的构造形式，剥去那一层层的皮后，其核心空空如也，说得更确切些，根本没有核心。我想，阿伦特想说的是，在一个充分实现了的极权主义运动与国家中，领导权就是位于中心的那种不存在(absence)——也就是说，领袖是一个"无足轻重的人"。不过，有着层层构造的洋葱是有深度的，真实不虚的；而极权主义运动则是一个有结构层次的行动工具，没有哪个具体的组成部分要对所采取的行动负责。从这个意义上说，它是一个在起作用的但却是颠倒了的公共世界。

因此，领袖是运动最真实的写照：他在"领导"的同时又(正确地)为自己开脱领导的责任；领袖是发动者，可同时他又把自己看作只是历史要求的一个行刑人，他也就如此来表现自我。他是最后的理论家。

如果我对阿伦特的理解是正确的，那么这明显又是一个艰涩难解的观点，也许是另一个"难题"。但我认为，她在这里描述的是处于极端地位的极权主义统治；她讨论的是一个限制性的例子，但

① 阿伦特，《极权主义的起源》，325页。

我们至少可以从纳粹德国那里找到足够的证明。在比较"正常"的情况下,较传统地理解下的领导权在政治上还是发挥着主要作用的。① 实际上阿伦特认为,极权主义一旦执政以后,它就面临一个根本性的问题。极权主义运动的一个明确目标是攫取权力,但获得权力却并非全然是件幸事。如果极权主义统治的双重目的是(国内的)全面统治和全球控制,那么国家权力的运作将始终包含着威胁:国内全面统治会变成另外一种专制政体,全球控制的动机则由于国家界限而变成纯粹的、侵略性的民族主义,以对抗其他的民族主义。换句话说,意识形态不能全面或无限地彻底控制外面的世界。当外部世界和总国家发生冲突时,"正常"形态的权力与责任会再次重申自己的权威——这就是为什么纳粹统治集团的许多人计划在军事失败后逃亡或死去的原因。他们这样做,与他们认为自身好像置身于世界要求之外行事一样同出一辙。

因此,极权主义运动(国家)把谎言家的处境政治化或制度化了,后者发现协调虚构与现实越来越困难。总国家需要维持它创造的意识形态世界,因此它就要不断地从事扩张活动,以巩固对内实行全面统治、对外寻求全球控制的双重目的。像谎言家企图把过去恢复到当初它出现时的那种有着无限可能性的状态一样,领袖和他所领导的运动致力于把无限可能作为一种永恒的事态加以制度化。不仅一切是允许的,而且一切都是可能的,这种思想在阿

---

① 保罗・皮科恩对大多数研究者用炮制出来的"极权主义"论题去解释前苏联的政治动力学的做法提出了批评,因为这严重低估了当今及历史情况下领导的重要作用(Paul Piccone,"Paradoxes of Perestroika",*Telos* vol. 23,no. 2,summer 1990,p. 9)。

伦特看来是极权主义统治最明显的特征。这种思想强而有力，即使那些在极权主义运动中既不信任其意识形态也不信任其领袖的人都受其裹挟，最后只好顺从这场运动的要求。

结果，最极端的极权主义成了极度虚无主义的：什么都行，什么都没有意义，什么都是昙花一现。一切成为可能，这种情况被巧妙地转换成了另外一种观念，即一切可能的都是必然的。在寻求意识形态的连贯性时，极权主义国家（运动）抱着这样一种观点来行事：一切都在它的控制之下，一切在它的操纵能力范围内，同时一切又都不过是不可阻挡的历史过程的手段。

这种虚无主义的表现形态种种不一。首先，它赋予极权主义深刻的反功利主义特点。为了狂热地追求意识形态目的、维护组织的等级制度，极权主义领导最终会不惜牺牲国家的真正利益。极权主义组织"怕人的效率"在这方面很容易蒙骗我们。它可以无视一切物质因素而行动，所以就能够成功。而极权主义组织能高效地发挥作用，原因也在这里。[①]

其次，极权主义的虚无主义信奉这样的观点，即个体是多余的。这个观点源于19世纪，当时人们受到政治和经济的双重驱逐。它表现为极权主义所独具的概念"目标敌人"（objective enemy）和可怕的信念——"统治者能够想到的每一种罪行都必须要受到惩处，不管这种罪行实施与否"[②]。结果，当社会走向更彻底的极权主义时，甚至目标敌人的思想和存在着逻辑可能的罪行都要被消灭，而选择牺牲品的方式纯粹是随机的。人人都是怀疑的

---

① 阿伦特，《极权主义的起源》，419页。

② 同上，427页。

对象,人人都有可能犯与他(她)的个人行为无关的罪行。一旦断定某人不适宜活着,那么下一步跟着就是认为,他(她)根本就不值得存在——因此所有关于他(她)存在的证据都必须彻底清除。

个体无关紧要的另一种表现形式是集中营。在阿伦特看来,集中营并非极权主义统治的偶然产物,而是它的一个基本机构。

集中营是一个超现实主义的地狱,它的那些"令人毛骨悚然的罪行"发生在"幽灵世界之中,然而这种幽灵世界可以说已经具体化为一个虽然有着现实的实际材料却缺乏后果与责任之结构的世界,而缺乏这样的结构,现实对我们来说将仍是一堆莫名其妙的材料"。① 全面统治的建立、个体最终的毁灭,创造了这个令人不寒而栗的世界。

个体的毁灭经历了三个步骤。首先,通过剥夺个体受法律保护的权利、将他(她)拘禁在集中营、不按照正常的刑法制度和合理的司法程序处置他(她),以消灭个体的"法人"身份。通过这种方式,个体作为一个有责任能力的存在其基本的人的尊严就被剥夺了。实际上集中营里的绝大多数人既不是罪犯也不是政敌,对他们的拘押毫无理由。其次要消灭的是个体的道德存在。这是通过将个体的死亡归于无名而完成的:个体在随便什么一个时刻是死还是生,谁也无法知道。死亡因此就丧失了作为圆满生命之终结的意义。为了完成个体内在道德感的毁灭工作,他(她)被迫成了造成他人死亡的帮凶。通过模糊凶手与被害人之间的界限,个体的道德存在就被毁灭了。随之而来的就是最后一步:实际消灭肉体的人的独特身份。这比死亡本身意义更丰富也更糟糕。除了最基本的、动物一般的反应外,个体之为人的全部特性都被消灭了。在这方面,集中营就是

---

① 阿伦特,《极权主义的起源》,445页。

实验室，人的本性是实验的对象，它要检验究竟在多大程度上能够生产新型的人以适应极权主义的统治。这种新型的人要准备承担行刑人和牺牲品的双重角色，去执行意识形态的命令，后者声称既主宰历史运动，又训导人们在其中扮演预定的角色——包括领导。

集中营的经验清楚地表明，我们必须要将极权主义看作是世界舞台上的一个恐怖的新生事物。阿伦特认为，集中营的存在说明存在着她所说的极端的罪恶。这种罪恶规模庞大，其基本的假设极度无耻，以至于它竟然嘲弄作为某种终极的善之先导的因果报应和理性证明。在阿伦特看来，这种罪恶既无法惩处也不能宽恕，因此它就是一种永远也无法借助和解去了结的行动，而与它的其他无限后果相和解是惟一可取之策。在政治生活的历史中，没有什么比极权主义更能够彻底地破坏我们作为政治存在的人类地位的了。

4

汉娜·阿伦特对极权主义的论述既赢得了高度的赞扬，也受到了猛烈的批评，这并不奇怪。① 在这里，我无意就各种评价进

① 有关这些批评的具体例子，请参见前引M·卡诺万。伯纳德·克里克在《论〈极权主义的起源〉的再评价》(Bernard Crick，"On Rereading *The Origins of Totalitarianism*"，in Hill ed.，*Hannah Arendt：The Recovery of the Public World*，pp. 27—47)中对一些主要的批评作了概述，同时他自己也作了积极的评价。对阿伦特的论述进行总体研究的饶有趣味的著作是S·J·惠特菲尔德的《走进黑暗：阿伦特与极权主义》(S. J. Whitfield，*Into the Dark：Hannah Arendt and Totalitarianism*，Philadelphia：Temple University Press，1980)。

行讨论，因为我的整个论述是围绕阿伦特试图阐明“政治的”性质这一点而展开的，所以我想提出我个人以为最有成效的理解阿伦特的方法。我还要研究最近为进一步拓展她的观点而做的一些努力。

本章开始时我曾指出，人们对“极权主义”一词的运用相当宽泛，从而与阿伦特运用这个概念的意图相违背。我的观点是，如果极权主义是虚假政治的极端形式，那么必须根据阿伦特那隐含的本体论思想来理解它，也就是说应该把自由、行动和公共领域等概念包括进去，它们受到了历史与公民内涵之变化的影响。因为阿伦特运用这些概念的方式非常独特，她清醒地认识到她跟盛行的思想潮流的区别，所以她对极权主义的分析必定同样具有这一特点。如果我对阿伦特的那些关键概念的论述是正确的，那么她对极权主义的分析也应该说是激进的——她触及到了该现象的本质；说得更彻底些，阿伦特的分析与其他关于极权主义的解释是截然不同的，可人们却常常把它们混为一谈，并根据那些解释对阿伦特进行批评。

易言之，自由、行动和公共领域——广义上说，政治生活或公共生活——与资本主义、社会主义或民主的框架并不会轻易地相适应，至少当它们被用作主要的政治分析范畴时情形是如此。而实际上，这些概念方式不一地渗透在所有的极权主义论述中。有一种看法认为，在追求虚幻的平等时，人们想改变人的本性，并消灭差异、经济自由和政治自由，但由于指导思想不对头，所以不可避免地导致了极权主义；这种分析常把苏联当作具体的靶子。另外一种看法则把极权主义理解为是反动的统治阶级为巩固自身地位所作的挣扎，他们面临强大的、具有革命可能性的被统治阶级

运动的威胁，于是企图消灭一切反抗力量，也就是说，为了统治阶层的经济自由（即权力）而消灭政治自由。这种观点矛头所指则是纳粹德国。无论哪一种理解，极权主义统治都包含这样一层意思，即拥有无上权力的国家对社会进行吸收与同化，不管这个国家是掌握在革命煽动家的手中，还是掌握在大资产阶级手中；其最终导致的是对民主的蹂躏（尽管它们当然都需要不同的民主概念）。

以上不管哪种观点的拥护者都能发现，阿伦特对他们是一种支持。一方面，正如我们已经看到的，阿伦特对民族国家追求社会平等以及为此而制造极为不祥的顺从的倾向给予了猛烈的抨击。她认为极权主义使得一切皆为可能的虚无主义观点制度化了，为了支撑自己的观点，阿伦特指出，集中营是企图改造人的本性的实验室，是“操纵人类灵魂”①的工具。另一方面，她也对资本主义动力学进行了尖锐的批评，认为它破坏进而彻底摧毁了将人们联合在一起的现世性纽带，并加剧了原子化和孤独的程度。阿伦特对“资本主义”和“社会主义”各打五十大板的做法并不奇怪，因为在她眼里，它们都是剥夺性的、反现世性的社会制度。换句话说，阿伦特并不是一个鼓吹冷战的人；但在第二次世界大战以后的四十年里，严酷的意识形态气候容易让人忽视这一点。

使上述情况变得复杂的是一系列相关但各有区别的环境因素。20 世纪 60 年代政治风云激荡，东西方那些莫名其妙的官僚权威都遭遇了广泛的挑战（这对当时的阿伦特产生了很大影响）；

① 这个术语成了捷克—加拿大作家约瑟夫·斯沃雷茨基（Joseph Svorecky）一部精彩小说的标题。

随之而来的是70、80年代对政治的幻灭感以及经济的衰退。伴随这种变化，整个西方国家的政治文化形成了一些新的政治分析范式和相应的意识形态潮流，它们反过来又促进了这种变化。其中，新保守主义最引人注目也最为成功，它认为，资本主义市场应该在一切可能的情况下取代国家以满足社会、政治及经济的需要。但也许用这个时期曾广泛用于描述一般经济前景的一个术语来概括整个的知识氛围更为贴切，那就是期望值的降低。[①]

这种新的知识现状的基本特点是，人们越来越明确地对民主本身重新进行批判性的评价，而二战以后民主价值至少从原则上讲是每一个人都曾允诺要为之作出努力的。在政治右派方面，所谓的"难以驾御"说最有说服力地表现了这种观点。按照这种说法，如果国家在管理资本主义经济（财富惟一真正的来源）方面是成功的，那么大众对经济保障的不断要求（与战后自由民主福利国家相关）就必须受到控制。要做到这一点，国家就必须恢复使用在20世纪60年代遭到围攻的权威等手段以免受"过分"民主的压力。同时，重建了权威的国家更能够成功地抵御苏联极权主义的"威胁"，因为据说由于新左派对自由主义的挑战，西方国家已很虚

① 有关所谓新右派（尤其在美国）知识基础的分析，请参见H·乔尼、M·门德尔和P·汉森的《美国新右派的起源》（H. Chorney, M. Mendell and P. Hansen, "Les sources de la Nouvelle Droite americaine", in L. Jalbert and L. Beaudry[sous la direction de], *Les Métamorphoses de la Pensée Libérale*, Sillery, Que.: Presses de l'Université du Quebéc, 1987, pp. 87—123）。对美国新保守主义的研究全面而精当的要数P·斯坦菲尔斯的《新保守主义》（P. Steinfels, *The Neo-Conservatives*, New York: Simon and Schuster, 1979）。

弱，相比之下苏联则非常强盛。可见，“难以驾御”说助长了“新”的或者说“第二次”的冷战思维。①

右派知识阶层和政治阶层唱出这番论调并不奇怪，令人比较惊诧的是，许多视自身或曾经视自身为左派的人也产生了类似的看法。这种看法是与经典马克思主义相违背的，后者认为，资本主义与民主水火不容，迟早有一方要走向终结，但据说福利国家的成功颠覆了马克思主义的这种观点（当然也不乏为之辩护的人）。在这种情况下，左派降低了对激进或革命性改变之可能性的期望。这反映了一个越来越保守的认识，即左派在20世纪到处都惨遭失败，他们所珍视的一些价值特别是民主可能也是问题的一部分；在所谓绝对平等的基础上实现激进民主，这种企图存在严重的错误。

对民主问题的重新思考涉及到对先前曾受到怀疑的自由主义价值的再认识，至少当这种价值涉及到自由主义对政治权力和需要控制这种权力持保留意见的时候。人们对约翰·罗尔斯（John Rawls）或罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）的思想兴趣不断增加便是例证。但对民主的再思考还促使人们要面对像托克维尔、孟德斯鸠、黑格尔或伯克等人的思想，他们虽然不能被轻易地纳入自由主义的传统，但人们认为他们的许多论述与当代群众民主政治，特别是与其有意成为中央集权、独裁主义或极权主义政治的倾

---

① 表现“难以驾御”主题最著名的是M·J·克罗泽等人的《民主的危机：三边委员会民主形式之驾御性报告》（M. J. Crozier et al., *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York: New York University Press, 1975）。

向有关。简而言之,不断受到仔细检查的是现代性本身,是有关彻底的理性社会的启蒙蓝图。①

在这种广泛的怀疑和悲观主义的环境里,不仅极权主义再次成为主要的理论和实践问题,而且阿伦特的思想也第一次受到左派广泛而认真的检讨,其中当然包括她对极权主义的论述。对那些因为眼前社会主义的现实而发生思想动摇、但尚未准备全身心地拥抱自由市场资本主义的那些人来说,阿伦特显然有许多值得借鉴之处。但她对现代性的看法是否同样有所保留呢?照此去理解她对全面统治的论述会是50年代的重演吗?也就是说,它会是带了意识形态色彩的一种误读吗?在阿伦特的著作中,极权主义和现代性之间究竟是怎样一种关系?

在这方面,我们有必要提醒读者,阿伦特在她那篇重要的文章《传统与现代时期》("Tradition and the Modern Age")中非常清楚地指出,作为现代性的一个构成,传统的衰落绝不是片面性的、否定性的发展,它也为重新思考政治(这一点非常必要)开辟了道路,从而使我们有更充分的准备去面对一个历史与科学在其中已开始发挥决定性作用的现实。阿伦特的这个观点在她论述极权主义时得到进一步的发展。毋庸置疑,极权主义统治是一种现代现象,但极权主义是否根源于民主那据称是容易陷人的困境(这种困境尤其表现为自由与平等之间始终潜伏着的危险的冲突,这就要求民主必须谨慎从事、有所限制)

---

① 质疑现代启蒙的最近一个例子是A·赫勒的《现代性能活下来吗?》(A. Heller, *Can Modernity Survive*? Berkeley: University of California Press, 1990)。

呢？易言之，问题会不会是这样："从政治的观点看，对现代性的质疑就是对民主的质疑？"[1]

在我看来，阿伦特的回答是：不一定。《极权主义的起源》最富论辩性的一个部分是对一位政治思想家极其尖刻的评价，在阿伦特看来，这个思想家的思想最充分地预示了极权主义意识形态的主要成分。他不是卢梭，也不是马克思，而是霍布斯，他是现代自由主义的主要缔造者，当然不是民主主义者。在阿伦特看来，霍布斯是"资产阶级可以正确地宣称仅仅属于他们的惟一伟大的哲学家"，他建立了一套理论，把为了自身利益而无限扩张的权力置于政治的核心，并按照无情的逻辑从这种理论引出了原始极权主义的观点。霍布斯认为，在追逐私利的个人之间存在着潜在的激烈对抗，要在这样的世界里获得安全，就必须将所有的政治权利让给国家；作为回报，国家则保障个人独自追求一己满意的安全。国家通过使所有一起创造国家的人彻底失去权力进而对权力进行垄断。在这种情况下，人们放弃的不仅是他们的政治责任，还有他们的社会责任。国家既承担防范罪犯的重任，又承担照顾穷人的职责。因此，罪犯与贫民之间的区别被抹杀了。他们双方都是局外人，如果一个社会不照顾他们，他们与它之间就没有义务关系，他们就获得了无所限制地满足权力欲望的自由。可见，"霍布斯预见并证明了为社会所抛弃的人必将结成一帮杀人凶手的事实，认为这是资产阶级道德哲学

---

[1] C·勒福尔，《汉娜·阿伦特与政治问题》，55页。勒福尔在这种理论语境下把阿伦特与海德格尔、利奥·斯特劳斯联系在一起，我认为这是错误的

的必然结果”——这是对暴民较早的预见。丧权与不轨的结合构成社会的一些难解的结,它们既煽动反抗情绪,又阻挠反抗情绪,其必然结果便是社会结构的不稳定,而这种社会结构本来只是不断获取为了自身利益的权力的。①

因此,在阿伦特看来,极权主义之所以兴起,责任并不在于现代性,而在于其中的资产阶级部分。② 当然,正如我们已经知道的,阿伦特并没有接受马克思主义为解决资产阶级现代性问题而提供的办法,认为这不过是老调重弹,其批判含义并不像它所宣称的那样激进。但在阿伦特看来,比之于其他思想潮流,马克思主义原理更适合反抗极权主义的需要。比如,虽然阿伦特对社会主义没有什么好感,但她还是认为,19 世纪后期欧洲工人运动的意识形态是民主的、世界的和理性主义的,它至少在一段时间里给有组织的工人阶级注射了一支种族主义和反犹太主义的防疫针。③ 在工人运动的队伍中,我们看到一些“真正的代表”,“他们的革命行动通向了宪政”。④ 另一方面阿伦特也清楚地发现,人类的贫困和

① 阿伦特,《极权主义的起源》,142 页。

② 这不是说现代工程的其他要素就没有问题,我希望读者在通读本书后对此会有清楚的认识。阿伦特在许多方面对现代性进行了批判,我在第一章中也说到,这是她与马克思的主要区别之一。不过,她认为资产阶级现代性尤其应对极权主义的兴起负有不可推卸的责任。应该记住的是,极权主义只是现代世界的一个特征,这对阿伦特的思想和 20 世纪的生活来说都是很重要的。换句话说,阿伦特不是韦伯所谓“铁牢笼”(iron cage)或马尔库塞所谓“单向度”的理论家——这些看法往往伴随着对现代性的指责。

③ 同上,34 页以后。

④ 同上,238 页。

苦难,这些本可消除的现象"在世界上却始终大量地存在着",从而为极权主义的生长提供了肥沃的土壤,尤其是每当"用人性的手段来减轻政治、社会及经济痛苦"看似不可能时,情形更是如此。[1]追求物质生活的改善会加剧劳动社会对人的束缚,但这并不意味着我们必须放弃对改善的追求。

那么,在普遍有着物质保障的环境中,作为开放公共空间让人们平等参与真正权力运作之渠道的民主,能够成为对付极权主义威胁的一副良药吗?阿伦特的观点表明,我们至少有必要就此做一些思考。后马克思主义的左派人士对此可能会欣然同意。但我认为,阿伦特跟他们其实是有分歧的,这里再次涉及到了她那独特的具有本体论色彩的理论框架。例如,阿伦特的权力是后马克思主义左派所说的权力的对立面,后者主张必须要用自我限制的民主政体谨慎地对权力加以制约,这乃是霍布斯所说的权力。在阿伦特看来,将这种权力置于真正政治的中心,最终会适得其反:它不会促使人们为了追求共同目标而紧密团结在一起,反而会加剧分裂,为全面统治创造必要条件。考虑到本世纪的各种恐怖现象,这一点也许就不难理解了,这样的民主,或者说得更准确些,这种关于"政治的"性质的观念已经失去了用武之地,且非常有害,它无异于谨慎的资产阶级的精打细算——关于资产阶级在文化和政治中所发挥的有害作用我们已经做过研究。就此而言,阿伦特认为,后马克思主义的政治理论并没有与它的马克思主义前辈们划清界限。新老马克思主义都极其保守,它们都与宣称与之发生冲突的文化在根本上交融在一起。

---

① 阿伦特,《极权主义的起源》,454页、458页。

也就是说，阿伦特准备考虑的是革命的可能性问题，这个问题如今几乎没有人愿意讨论，而左派人士更不愿意这样做[有意思的是，阿伦特的《论革命》(*On Revolution*)写于《极权主义的起源》之后而不是之前]。下一章我将研究阿伦特对革命所进行的错综复杂的论述。这里有必要指出，阿伦特认为，如果极权统治已真正构成威胁，那就必须要从根本上改变人的社会处境。这不是极权主义统治所强加的那种人之本性的改变，但其彻底的程度绝不亚于后者；它也为行动能力提供了舞台，但这种舞台却不是极权主义国家已充分证实的那种颠倒了的公共领域。在这方面，阿伦特之所以能够走出困境，是因为那些表面上不可避免和不可更改的东西会奇迹般地发生变化，其变化的方式始终令我们吃惊，这就是行动的性质。与极权主义恐怖和威胁携手并进的是真正的公共领域前景——当然反之亦然。极权主义国家在表面上的消失不会导致这个概念的弃置，比存在着的极权主义更多的东西将压制人们对彻底重建公共生活的要求。

以下说法肯定会引起争议：在"第一次"冷战时期，右派与大多数左派在立场上多多少少是对立的，但到"第二次"冷战时，许多左派分子实际上已与右派联合起来。对左派人士来说，这种结果并不妙。在阿伦特看来，关于苏联政权的稳定问题后马克思主义左派不只是认识上的错误，他们的错误实属必然：且不管其理论主张如何，他们的激进程度就不够。在我看来，如果按照阿伦特的那些独特概念、并在需要重新思考什么是政治地思考的背景下去阅读她关于极权主义"起源"——而不是引起极权主义的那些"原因"，对此无论左派还是右派都认为已经了如指掌——的论述，我们就会明白为何情形会如此。

5

以上研究有助于我们去正视当代三位思想家的思想，这三位思想家不仅致力于极权主义分析，他们还对汉娜·阿伦特有所借鉴。克劳德·勒福尔、科尼利厄斯·卡斯托瑞厄迪斯和阿格尼丝·赫勒的写作活动是在20世纪70年代后期及80年代早期，他们把苏联描绘成一种稳定的、不断扩展的极权主义力量，说它是威胁世界自由与民主的主要敌人。他们将阿伦特在《极权主义的起源》中所表达的理论观点看作是进一步研究的基础，认为稍加修正就能够用于处理阿伦特没有或不能充分处理的情况或问题。他们在许多方面确实富有洞见，在将阿伦特的观点与当代政治事务结合起来方面，在揭示阿伦特著作持久的相关性方面等也都做了有益的尝试，但三位思想家都未能充分地把握阿伦特观点的新颖之处，因而碰到了许多严重的问题。

这里有必要指出，虽然三位思想家在对苏联极权主义的力量和发展事态的估计方面已经证明存在着明显的错误（尤其表现在卡斯托瑞厄迪斯和赫勒身上，他们对苏联模式的社会之政治活力的具体预言是错误的），但这并不是我认为他们的分析存在漏洞的主要理由。毕竟正如阿伦特所认识到的，未来的性质就在于它是不能预见的，关于未来没有谁说它是完全"正确"的，尽管我们都需要努力弄清楚将会发生什么（当然，许诺守信的能力也就由此产生了）。准确地说，他们的某些关键性的假设是和阿伦特不一致的，这样他们就难免犯下本可避免的错误。以下说法也许会引起争议：假如他们跟我所理解的阿伦特的观点步调更为一致的话，他们

的论述也许就会是另外一种样子。

三位思想家都是以前的马克思主义者，他们与左派仍具有某种相同之处。在他们看来，马克思主义的地位在很大程度上就是有争议的。面对斯大林主义的现实和"现存的"社会主义国家，一些激进的知识分子和政治活动家开始对马克思主义和社会主义重新进行常常是痛苦之举的评估，而他们三人的著作总体上说对这种评估是有贡献的。在与那已经僵化为统治的辩护词的马克思主义决裂时，他们想要阐明的是，马克思主义是如何在基本的假设层面上开始背叛它最根本的信念与价值的。这种背叛显得无可救药，我们不能指望通过从它的各种历史"畸形物"中打捞出一个声称是真正的马克思主义的东西来解决这个问题（这种做法本身就是唯心主义的，因此与马克思主义理论是对立的）。问题出自这样一种思维，即认为马克思主义是这样一种尝试：通过一些范畴使社会彻底清晰透明，这些范畴据说是"真正"社会生活运动（即一种历史整体）在认识论上的表现。尤其在勒福尔和卡斯托瑞厄迪斯看来，这是一种唯理论的幻想。由于它还伴随以下一种认识，问题就更加危险：马克思主义不只是一种外在的、对现实进行描绘和评价的理论观点（也就是说，它不只是又一种"哲学"），在它的背后、下面及贯穿始终的，是特定的（科学、生产、法律、权力的）不可抗拒的潜在力量。在这种情况下，将马克思主义变成统治的合法借口的可能性就相当大；不幸的是，它在20世纪社会主义的历史经验中已经变成了现实。

马克思很重要地洞察到了存在与思维的社会属性，勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒对此作了进一步的拓展。他们不仅非常关注马克思主义自身的社会基础，同时还深化和丰富了对"社会的"、尤

其对其象征或"想像"环节的批判。[①] 显然这项工作是在效仿阿伦特，即认真地把早一辈马克思主义者所说的"上层建筑"尤其是意识形态问题看作是"现实"的组成部分。与阿伦特非常相似，勒福尔和卡斯托瑞厄迪斯(赫勒不太倾向于这样做)把极权主义看作是根本反功利主义的，它对牺牲人们的物质利益充满热情，因此是不受"基础"制约的力量的产物。

就勒福尔来说，他把他的极权主义研究追溯到历史上的政治理论，尤其是18、19世纪的自由主义和民主思想。在勒福尔看来，现代自由主义和民主出现在这样一个历史环境里，对政治权力之性质、范围及合法性的敏感影响了这种环境。当权力在现代国家被制度化后，它就从其他社会领域尤其是法律和知识领域分离了出来。现代"民主革命"(托克维尔语)就发生在封建制度之后的这种历史环境中，它在合理的象征层面上表现的是曾经结为一体的社会诸领域的离散，有机性的民众共同体的崩溃。

勒福尔所说的崩溃可以认为类似于阿伦特所说的传统在现代时期的衰落，这种崩溃给新的群众政治带来了巨大的可能，也带来了严重的危险。由于缺乏指导核心，社会事务就无法加以协调，无法按照等级排列，社会生活因此成为一种多元存在。个体不断发

---

① 在勒福尔看来，马克思本人就是一个典型的虽然常常是自相矛盾的思想家形象，对这样的思想家来说，"社会想像"——那些历史唯物主义无法准确把握的实际生活经验的形象和幻想——是非常重要的。一个在思维之外但只能通过思维把握的领域在他的反思中发挥了重要作用。参见勒福尔的《马克思：一种历史观到另一种历史观》(Lefort，"Marx：One Vision of History to Another"，in *The Political Forms of Modern Society*，pp. 139—180)。

现，决定着自己生活（包括作为公民的生活）的各种可能性正在面前展开。在这种情况下，政治权力不再被看作是由（例如）君主形象来"体现"的，它必须表现为一个"空地"，谁也无法做到不加破坏地拥有权力。使权力的位置象征性地处于"空处"，这是自由主义的以及后来民主的公民观背后的推动力。

但是，保守派和激进派都把社会性质主要表现的这种根本变化看作是不祥之兆。他们看到的不是个体自治权的扩大，而是共同体本身的瓦解。面对可以说各种分崩离析的强大力量，人们自然渴望新的社会黏合剂，渴望恢复失去了的有机统一体。

在勒福尔看来，现代民主就站在这些冲突性的力量和利益的交叉点上。要实现自身的承诺，现代民主必须要能够成功地调解追求自治和渴望整体上的统一之间的矛盾。[①] 它只有把人民的主权奉为神圣，同时又要牢记权力不是任何集团或个体可以拥有的事物，才能做到这一点。如果不能求得二者之间的平衡，那么民主的独特性——它是完全开放的、不确定的社会秩序，能够为自由平等的个体实现各自的计划提供空间，同时，乐于接受历史的偶然性——就会受到威胁。

勒福尔认为，民主维持并加深市民社会和国家（阿伦特则认为是私人领域和公共领域）之间的界限。这就是说，一方面，权力所处的位置必须不能永远是绝对的真空，否则"那些行使权力的人就会被看作是结党营私的普通个体"；[②]另一方面，如果人民的形象被现实化，如果某个党派宣称就是这种形象，并以此为幌子盗用权力，

① 勒福尔，《可逆性》（"Reversibility", *Telos* vol. 18, no. 1, spring 1985, pp. 106—120）。

② 勒福尔，《极权主义的逻辑》（Lefort, "The Logic of Totalitarianism", in *The Political Forms of Modern Society*），279页。

那么遭到否定的……就是区分国家和社会的那个根本原则;从更深的层次说,遭到否定的是区分什么属于权力秩序、法律秩序和什么属于知识秩序的那个根本原则。经济、法律和文化等方面的内容也就与政治交织在一起了。极权主义的特征就表现为这种现象。①

勒福尔有争议的一个中心思想是,从根本表现层面来说,极权主义源于现代民主那充满紧张的动力。在这方面,他极力拥护的就是后马克思主义对民主的怀疑,这是一种降低了期望值的政治理论。他这样做是对他以下观点的支持:左派不加批判地接受与简单的"形式"民主相对立的"实质"民主概念(勒福尔在这里也包括了阿伦特),②这削弱了左派那颇有意义的政治观念,从而使得它无法对政治事件、尤其对所谓"社会主义"世界开展切合实际的研究。

如果说克劳德·勒福尔是运用18、19世纪的政治思想来进行他的极权主义和民主研究,那么科尼利厄斯·卡斯托瑞厄迪斯则以古典政治哲学为立足点而对当代政治困境进行分析。他要探讨的是希腊遗产对我们当今社会的自由与民主前景所具有的意义。③ 与阿伦特一样,对卡斯托瑞厄迪斯来说,这种遗产也包含实际的和本体论的两个方面,两者之间有着复杂而紧张的内在关系。自然是评判人类事物的标准,但只有借助于法则(nomos)、惯例才能成为这样的标准。要不在想像性的意义("正义"、"平等")上建

---

① 勒福尔,《极权主义的逻辑》,279—280页。

② 勒福尔,《汉娜·阿伦特与政治问题》,55页。

③ 这方面非常出色的一个例子是《从马克思到亚里士多德,从亚里士多德到我们》("From Marx to Aristotle, From Aristotle to us", *Social Research* 45:4, winter 1978, pp. 667—739)。

立社会是不可能的。易言之,要逃避阿伦特所说的行动的要求和困境是不可能的。这就是政治的本质。

卡斯托瑞厄迪斯对极权主义的论述是在对有着历史根基的"社会之想像性建立"的分析中展开的,他尤其关注的是在这种过程中随着现代社会的出现和资本主义的兴起而产生的一些变化。在建立象征系统时,现代社会是一个自我创造的实体,它托付于自然和历史的理性支配,人们认为后者能提供无限的可能。现代社会所包容的生活形式是普遍的,它包括了资本主义国家和社会主义国家。欧洲自身的官僚资本主义的继续强大对民主形成了主要的**内部**威胁;而对民主的**外部**威胁则来自苏联。卡斯托瑞厄迪斯认为,苏联继承的是官僚的而非民主的遗产。斯大林时代的苏联是一个阿伦特所说的彻头彻尾的极权主义国家,这特别表现在领袖的地位、大规模恐怖的出现、"对效率的彻底漠视"和意识形态的主导作用等方面。① 但与阿伦特一样,卡斯托瑞厄迪斯认为"古典"极权主义(尤其是苏式变种)有着内在的不稳定性。因此,他认为苏联在发展过程中已经进入了一个后极权主义阶段。

阿伦特曾说,极权主义国家始终面临着转变为"正常"专制暴政的威胁,其情形确实非常可怕。她发现,斯大林死去后的苏联就出现了这种情况。在卡斯托瑞厄迪斯看来,类似的转变也是存在的,这是整个官僚资本主义政权的转变,它会造成"一种新型的社

---

① C·卡斯托瑞厄迪斯,《极权主义的命运》(C. Castoriadis, "The Destinies of Totalitarianism", *Salmagundi* no. 60, spring-summer 1983, pp. 107 -122)。

会历史结构"：军人专政，或军事统治。[①] 卡斯托瑞厄迪斯认为，这种"军事亚社会"(military sub society)是苏联社会惟一能起作用的要素。在控制资源、确立经济优先项目、从总体上决定整个社会文化发展的性质和进度方面，苏联军政既不同于国家的军事部门也远过于后者，它甚至超过了古典形态的军事独裁政府。更确切地说，它是"使俄罗斯政权牢不可破的惟一工程"的承担者。即使政权不再是彻底极权主义的，这个工程也仍然非常可怕，它"为**残暴的力量**所统治，并且就是为了**残暴的力量**"[②]。卡斯托瑞厄迪斯认为，西方自由民主在反对处在统治地位的资本主义寡头政治、努力实现民主要求的时候，恰恰要对这种工程予以坚决的抵制。

正如卡斯托瑞厄迪斯发现的那样，这种斗争在 20 世纪 80 年代早期受到了当时西方政治境况的威胁，其中包括欧洲和平运动。它显然有一种根深蒂固的倾向，即首先保全其基本的政治方案，不惜一切代价——包括苏联的成功扩张——以避免战争。[③] 用阿伦特的话说，卡斯托瑞厄迪斯力求使行动免遭劳动社会各种命令的

---

① 卡斯托瑞厄迪斯，《极权主义的命运》，119 页。有关这种新政权的简论，请参见卡斯托瑞厄迪斯的《面临战争》("Facing the War", *Telos* vol. 13, no. 4, winter 1980—1981, pp. 43—61)。在卡斯托瑞厄迪斯看来，马克思主义者无法理解这种新政权，因为残暴的力量破坏了历史的理性。

② 同上，119 页、120 页。

③ "表面最'认真而具有政治性'的(和平运动的)口号——让从波兰到葡萄牙的欧洲无核化——实际在政治上是苍白无力、在道德上是不堪一击的。只要我们欧洲人活着，俄国人和美国人在原子弹下同归于尽又何妨！一切依旧，仿佛对欧洲社会的人民来说，没有什么值得为之付出代价，为之倾心，为之冒生命危险。"(卡斯托瑞厄迪斯与蒂博，《顽固不化和不堪一击的政权》：Castoriadis and P. Thibault, "The Toughest and Most Fragile of Regimes", *Telos* vol. (接下页)

侵害。

阿格尼丝·赫勒也对极权主义及其在苏联的实行做了具体的评估，她的立场可以说是介于勒福尔和卡斯托瑞厄迪斯之间。与卡斯托瑞厄迪斯一样，她认为苏维埃的“威胁”是真实而紧迫的；所不同的是，她认为“极权主义”仍是对这个政权及其目的最准确的描绘。她说苏联已经成功地完成了社会一统的工作，她的意思似乎是说，党（国家）破坏了所有自由的政治空间，吸收并同化了整个社会，这个过程扩展到了日常态度和经验之中，并且这个政权是稳定的：

> 极权主义永无休止。一旦根据功能主义形态沉积和再生产之后，极权主义社会就能够平稳地进行自身的再生产……当代苏联极权主义已经远离其革命的阵痛，它是彻底保守的社会，是一个合法化了的、至少目前是运转良好的保守社会。希望这个社会结构很快崩溃的想法就如同希望它万一会进行彻底的社会改革一样都不幸是错误的。①

按照这种观点，勒福尔主张要加以区别的那些法律、权力和知

（继上页）15, no. 1, spring 1982, p. 182）。有关这些发展情形之文化内涵的更为全面的论述，请参见卡斯托瑞厄迪斯的《西方社会的危机》（“The Crisis of Western Societies”, *Telos* vol. 15, no. 3, fall 1982, pp. 17—28）。

① A·赫勒，《阿伦特〈极权主义的起源〉1984 年版的想像性序言》，250 页。

识领域显然都融合在一起了。在苏联这种情况下，厘清它们的惟一办法就是"采取一场可想而知是残酷的革命"①。

赫勒对当代极权主义分析的语境显然与阿伦特是相同的，她试图通过联系《极权主义的起源》最后一版之后苏联的现实发展来实现创新。在赫勒看来，阿伦特认为极权主义在斯大林之后的苏联已经消亡的看法过于草率。但赫勒没有仅仅局限于苏联。阿伦特认为，原始极权主义的力量存在于任何具备某种初始条件的地方。赫勒非常重视这个观点，并把自己的研究拓展到那些可以看作是极权主义的第三世界国家中去：伊斯兰革命后的伊朗、波尔布特统治下的柬埔寨、以及中国特别是毛泽东领导下的文化大革命时期。她还对当代西欧的某些发展表示关注，即使面临一些在其他场合将导致极权主义的社会特征——对传统的政治党派不抱幻想，取代以利益为基础的冲突的"宏大"问题的出现，社会的不断群众化——西欧仍出现了一种"消解一统化的进程"。因为它们都与"一种新的现代性"相关，所以这些本来各有区别的现象现在有了根本的共同之处，用阿伦特的理论对它们进行研究也就合情合理了。苏联表现的是一种独特的"功能主义、极权主义和工业化"的"三位一体"；第三世界国家的特征在于"一方面反对现代化，另一方面把宗教意识形态作为社会一统的工具"；而其间消解一统化的活动则在西欧展开，据说是因为这些国家代表的是另外一种现代性，即"资本主义、民主和

① A·赫勒，《阿伦特〈极权主义的起源〉1984年版的想象性序言》，258页。

工业化"。[1] 显然，赫勒这里的观点与卡斯托瑞厄迪斯非常相似，尽管她更加赞同正在兴起的欧洲社会运动，后者是政治党派和以阶级为基础的政治衰落的主要产物。

赫勒觉得，在一个可预见的将来，极权主义将继续是一个威胁，特别是在苏联。不过她希望，就像阿伦特先前的一些预测已经证明是错误的一样，她的预测也会如此。

勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒试图深化并拓展汉娜·阿伦特在受马克思思想影响的框架内形成的见解，他们这样做有许多可取之处。他们正确地认识到，极权主义是阿伦特整个思想的关键。就勒福尔而言，他把国家与市民社会之广泛区分提升为(不只是压迫手段的)政治权力的基础，这就与阿伦特所关注的一些比较重要的问题联系起来。卡斯托瑞厄迪斯像阿伦特一样关心古典的政治哲学，我们的问题可能是"现代的"，但它们的古典基础不应被忘记。赫勒是三个人中借鉴阿伦特最多的一个。与阿伦特一样，她认为西方殖民主义和帝国主义对第三世界的政治病状起了关键性的作用；而欧洲新的社会运动的崛起则表明，即使面对原始极权主义的压力，极权主义也不是不可避免的："我们看到的不是原子化的消极被动的群众，而是积极的、准备一决雌雄的民众。"(虽然她又补充说，我们应该对此抱谨慎乐观的态度。)[2]

不过，在我看来，他们三个人的论述都存在严重的、也许是致命的缺陷。作为社会预言，它们都遭到事实的驳斥；作为阿伦特的理

---

① A·赫勒，《阿伦特〈极权主义的起源〉1984年版的想像性序言》，250页以后。

② 同上，257－258页。

论翻版，它们又缺少她那些最独特有力的内涵。他们根本没有正视阿伦特的现世性、自由、行动等概念，特别是后者，其内涵相当复杂。而这些概念对《极权主义的起源》的观点起着绝对决定性的作用，尽管它们大部分是在该书初版之后形成的。相反，这些论述试图将阿伦特的那些概念纳入在我看来根本就不合适的框架之中。

其中最糟糕的要数赫勒。我说过，她把阿伦特的极权主义研究（错误地）看作是"历史主义的"。她认为阿伦特是一个把某种不可避免性归因于一系列历史事件的"进化论者"，这就使问题复杂化了，因为阿伦特所憎恶并要人们加以提防的就是这种因果思维模式。赫勒进而声称，在阿伦特那里能够发现"现代性的两种理想类型：民主的和极权主义的"。[①] 撇开阿伦特对所谓理想类型的怀疑态度不谈，赫勒的说法也是毫无根据的。如果说阿伦特的著作中存在理想的类型，它们也更可能是现世公共空间（领域）与群众社会和国家的次序问题。既然在阿伦特看来我们不幸很少有前一种例子——最显著的是委员会形式的政府，第五章将会看到，它在现代革命中突然出现——现代国家就具有更多的后一方面的成分。这当然也就是在所有现代国家包括那些所谓的"民主"国家会发现极权主义条件的原因之所在。按照赫勒的范畴去进行区分就将导致意识形态上的歪曲事实，"第二次"冷战时期的情形就是如此。

在区分两种形式的官僚资本主义并将它们与古典的民主制遗产进行对比时，卡斯托瑞厄迪斯至少更接近于阿伦特那亚里士多德式的关注。但如果说赫勒的区分在某种意义上说是过于严格的

---

① A·赫勒,《阿伦特〈极权主义的起源〉1984 年版的想像性序言》,244 页。

话，那么卡斯托瑞厄迪斯的区分就过于粗疏。阿伦特认为，不管资本主义对全面统治的产生该承担多大的责任，极权主义也绝不只是一种资本主义。无论如何，卡斯托瑞厄迪斯并没有真正告诉我们，东方也罢，西方也罢，西方传统中的这些冲突性遗产如何才能和解。

最后，虽然对眼前的自由民主国家政治明显持批判的态度，他们对自由、民主所面临的障碍也都不甚了然（这在美国问题上尤其是这样，对美国问题的研究根本就是非常天真和缺乏深度的，尽管下面的说法至少大概能成立："五角大楼的资本主义"乃是苏联中央计划的美国版本，有着相似的结构性后果，这一点越来越清楚）。按照卡斯托瑞厄迪斯的说法，希腊民主遗产在当代西方社会的地位到底牢固到什么程度，这一点并不清楚。① 换句话说，勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒都没有对西方国家近来发生的一些偏离民主（不管如何理解这种民主）之实现的运动的重要性进行足够的研究，这些运动特别受到了新保守主义的兴起、当代资本主义性质的变化的影响。这些影响是广泛的，它们导致了为维持"正常"生活水准而在工作时间上的急剧增加，劳方与资方收入的重新分配，以及对福利国家的攻击。这些发展不但有着经济后果，也有着社会和文化的影响。这样，我们就搞不清构成欧洲—北美国家健康的民主政治的是什么，而卡斯托瑞厄迪斯则非常危险地倾向于把民主的力量与愿意面对苏联威胁完全混为一谈。②

---

① 当然，这根本没有考虑到奥布赖恩对这种传统"男权"特点的批评。

② 在左派或接近左派的阵营中，他在这方面当然绝不孤单。可参见J·赫夫的《西方社会与公众讨论："双重决定"是明智的》（接下页）

出人意料的是，恰恰是阿伦特，这个所谓的政治"纯粹论者"，这个对物质匮乏和孤独将破坏真正政治非常关心的人，在这个问题上给了我们许多帮助。易言之，在我们所讨论的三个人的论述中，并没有可与阿伦特有关社会领域之兴起、民族国家之继而瓦解的复杂论述相媲美的理论主张。而阿格尼丝·赫勒的下述主张则尤其大谬不然："对我们永恒的历史命运来说"，19世纪"转向了议会自由主义，而不是早期形式的极权主义"①。

而且，尽管三位思想家都承认，无论是苏联还是它的卫星国，其社会都不是铁板一块的，对党—国（Party-State）的反叛随时都有可能，但他们当然谁也无法预见苏联霸权甚至苏联国家自身垮台的速度或程度——至少迄今为止，几乎没有运用什么暴力，一次普通寻常的行动就结束了。诚然，这不会自动防止未来的暴力，也不会保证出现一个按照民主方式组织起来的市民社会。但是阿伦特也从不会这样认为。自由与政治行动的准则毕竟不仅是自由和平等，它还包括仇恨和嫉妒。

（继上页）（J. Herf，"Western Society and Public Discussion：The 'Double Decision' Makes Sense"，*Telos* vol. 15，no. 2，summer 1982，pp. 114-128）和《"双重决定"仍是明智的：答批评家》（"The 'Double Decision' Still Makes Sense：A Response to My Critics"，*Telos* vol. 16，no. 2，summer 1983，pp. 156--171）。那些仍将自己看作左派的人是复活"市民社会"的拥护者，他们虽然在为新冷战辩护方面不像赫夫走得那么远，但也不免受这种看法的影响。这些拥护者包括A·赫勒、J·科恩及A·阿拉托等。有关他们观点的代表性文集，特别是涉及到苏联内容的部分，请参见F·费赫和A·阿拉托编的《戈尔巴乔夫：争论》（F. Feher and A. Arato ed.，*Gorbachev：The Debate*，New York：Humanities Press，1989）。

① A·赫勒，《阿伦特〈极权主义的起源〉1984年版的想像性序言》，244页。

总之,他们都没有领会阿伦特《极权主义的起源》第一版和以后诸版中的结论的含义。阿伦特认为,总国家包含着自我毁灭的种子,其原因很多,其中之一就是,每一个新人的出生就是一个开始,由此产生了创新的机会,并能够证明真正的人类能力。正是基于这些认识,阿伦特既揭示了极权主义统治难以对付的特点,也指出了它的脆弱性。这是真正的公共领域和与之紧密结合在一起的权力所具有的顽强与脆弱的反面形式。易言之,它是虚假政治,而勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒都没有提到这个主题。

此外,阿伦特还对极权主义的另外一个方面做了充分有力的阐述,但他们三位的论述基本上都忽视了这一点。这是关于极权主义统治之经验性质的(赫勒提到了但没有展开):在一个极权主义国家,一个颠倒了一切公认的理性与体面观念的国家,人们如何看待自己、如何为人处世?在阿伦特看来,这意味着,面对人们置身于绝境这样一个现实,极权主义的政治世界能够变成一个有意义的、"正常的"甚至是合法的世界。

众所周知,阿伦特曾围绕纳粹官员艾希曼的审判写了一本书——《耶路撒冷的艾希曼:平庸的罪恶报告》(*Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*),在这本书中她对极权主义的经验性质作了准确的描绘(奇怪的是,大多数研究极权主义的人,包括我们这里提到的那三个人,都很少提到它)。从这部著作被广泛接受可以看出,人们普遍认为这个主题对阿伦特来说是非常重要的。因此,围绕阿伦特对艾希曼的描绘,人们展开了大量的争论,争论尤其集中于她是否在为艾希曼开脱罪责这个问题上。而且"平庸的罪恶"这种说法本身也几乎成了陈词滥调。但与此同时,"正常状态"的极权主义统治在经验上究竟包含什么东西,

这一点并没有得到广泛研究，正因为如此，阿伦特对政治理论的重要贡献也就没有受到足够的重视。

这里的问题不仅是极权主义作为一种社会形式的特点问题，而且还涉及到其他人性的和人道的替代形式的性质问题。比如，阿格尼丝·赫勒极力赞成"大共和"，认为这是一种"理想的"政权形式，其中法律制度保证了一个"公正的程序"，在这个程序下，所有社会政治冲突都通过谈话或协商来提出，即使这种方式并不能解决冲突。这种形式"旨在保证对称交流关系的再生产，防止社会统治的再次出现"。一个健全的衡量公民美德的手段是必要的，它保证人们能够发挥制衡的作用，防止产生莫名其妙的权力和统治；而只要具备足够的知识和平等参与的权利，人们就能够做到这一点。这种形式还是自限的，它提到了"公民生活方式的某些内容，却没有或很少涉及好人的生活方式"。因此那种强加某种好的生活(据说这是大众主权的固有内容)的倾向受到了约束。①

虽然赫勒认为罗莎·卢森堡和汉娜·阿伦特是大共和传统的承继者，但大共和的首要源泉却是康德，康德的自由与正义的调节说也遍布于她的论述之中。换句话说，这种理想的政权依靠的是责任与道德观念，这些观念一直是西方古今政治思想传统的核心，从柏拉图到康德及其后继者。而正如我已说过的，阿伦特对政治哲学传统对公共生活的影响是非常警惕的，这主要就是因为其特别的道德内容。分析起来，她那批判性的怀疑主义包含了独特的政治行动思想。但我认为，这种怀疑主义在经验上是有根据的；阿道夫·艾希曼本人和他生活、工作

---

① 赫勒，《大共和》，187—200 页。

的环境的特点证明这种怀疑主义是必要的。所以阿伦特引起麻烦的一个观点就是，不对政治地思考、政治地行动重新思考，我们就无法理解艾希曼与极权主义那极度令人不安的性质：他以及类似的人在执行屠戮任务或支持别人这样做时，可能在某种程度上是在自觉遵守而不是背叛西方政治哲学传统的准则，而人道的替代形式其特征据说也正是这种准则。

6

阿伦特最令人难忘的著作也许是《耶路撒冷的艾希曼》，但令人啼笑皆非的是，人们想起它却不见得是因为其理论性质。该书首先是以系列文章的形式刊登在1963年的《纽约客》上的，它激起了激烈的情绪，对此我们今天仍记忆犹新。许多人认为（今天仍这样看），该书不仅在为艾希曼开脱，而且还在攻击那些在大屠杀中死去的犹太人，说他们是通过那些与纳粹合作的领导人的行为来助纣为虐、自取灭亡——这种说法似乎难以与阿伦特著作中的实际情况相吻合。①

① 在这场论争中，不少多年前就形成的观点实际上至今仍没有动摇。因此，当初批评阿伦特的一个学者G·伊左尔斯基最近在一篇文章里直截了当地指出，按照《耶路撒冷的艾希曼》的说法，"最后解决的组织者是一个正常的人，他对犹太人没有疯狂的仇恨，而犹太领导人则是他的帮凶。"（G. Ezorsky, "Hannah Arendt's View of Totalitarianism and the Holocaust", *The Philosophical Forum*, vol. XVI, nos 1—2, winter 1984—1985, p. 63）。与其他批评家不同，G·伊左尔斯基看到了《耶路撒冷的艾希（接下页）

虽然这种争论提出了不少重要问题[①]，但在我看来，它在阿伦特有关艾希曼问题的论述上有若干没有明确的预设，这些预设含义之深刻已经超越争论本身。为了弄清这些含义，我将把《耶路撒

（接上页）曼》与《极权主义的起源》之间的联系，但却曲解了后一部著作的观点。G·伊左尔斯基说，阿伦特有关极权主义以歪曲的形式满足人类要求的论述与认为人们在极权主义统治下自我压迫并愿意合作、极权主义在政治上是不可战胜的等说法是一致的。如《极权主义的起源》结论部分所清楚表明的，这种说法显然是错误的。伊左尔斯基说："阿伦特所谓人民乐于服从恐怖的说法是和由于渴望自由而产生的对民主的希望相矛盾的。"（80页）这种批评因此也毫无道理，其前半部分是对阿伦特的歪曲，后半部分则是她自己的向往

伊左尔斯基的观点是对那些恶意攻击《耶路撒冷的艾希曼》的人的基本观点的高度概括。与此相反，也有人认真地看待阿伦特的理论主张，那就是N·弗鲁切特的《阿伦特的艾希曼与犹太身份》(N. Fruchter, "Arendt's Eichman and Jewish Identity", *Studies on the Left*, vol. 5, no. 2, winter 1965)。

① 正如弗鲁切特所说，如果这场争论提出了美国国家的性质问题和在那里发现的根据一些在纳粹德国发挥作用的力量而采取的潜在反应问题，那么20世纪60年代对阿伦特观点的敌意反应就和70年代越南战争及80年代背景下出现的新左派和反正统文化运动对美国政府和社会的攻击以及新保守主义对此的反击有了联系。弗鲁切特颇有预见地在美国犹太知识分子中发现了那些力量并对此作了剖析，这些力量使得他们中的许多人后来接受了新保守主义思想。他还对这种思想的内容作了前瞻性的描绘：夸大其辞的美国式的爱国主义，华而不实的个人化的宗教狂热。

弗鲁切特心目中的这种知识分子典型是诺曼·珀德霍耶茨(Norman Podhoretz)。珀德霍耶茨在一开始就对阿伦特有关艾希曼的解释进行了猛烈的抨击，后来他又将长期编辑的杂志《评论》(*Commentary*)向新保守主义思想开放，同时继续建构着自己的理论。可参见《我们为什么在越南》[*Why We Were in* （接下页）

冷的艾希曼》作为一部政治理论著作，也就是说作为一部研究人的本质及其与政治制度之关系的著作来研究。

实际上我们有足够的证据证明，《耶路撒冷的艾希曼》虽然不完全是、但却主要是一部政治理论著作。它详尽地讨论了正义这一经典问题，并由此提出具体的制度改革建议，这有助于比较充分地去理解现代人类的实际境况。① 它研究了现代官僚政治的结构以及官僚命令取代政治因而破坏公民责任与自治的能力。在这里，阿伦特注意到："极权主义政府的本质是，也许每一个官僚政治的性质都是，使人成为行政机器中的一员，只是一颗螺丝钉，从而使其丧失人性。"②《耶路撒冷的艾希曼》强调了判断的重要性，认为这是公民理性与自治的基本品质，并指出这样一个事实，即判断的能力和意愿到处(包括自由民主国家)都遭到围攻。因此，"所有的公共意见能够达成比较满意的约定的几乎就只有一点，即谁也

(继上页)*Vietnam*, New York: Simon and Schuster, 1982]。

彼得·伯杰，一位新保守主义思想家，明确地把阿伦特和新左派的思想联系起来，也就是把她与60年代他所说的政治上不承担责任的做法联系起来。可参见《本世纪的女人》("A Woman of This Century", *New York Times Book Review*, April 1982, pp. 1, 20—21。这是有关扬—布鲁尔的传记的书评)。伯杰认为，阿伦特和新左派都有着革命末世论的那种浪漫的反资产阶级传统。参见A·麦克纳的《没有扶手的政治：阿伦特及其门徒》(A. Mckenna, "Bannister-less Politics: Hannah Arendt and her Children", *History of Political Thought* 5/2, summer 1984, pp. 333—360)。

① 这一建议要求建立新的国际秩序和刑法典，以处理新的种族灭绝罪行，后者不幸是极权主义不散的阴魂。参见阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》各处及"后记"。

② 同上，289页。

没有权利对他人进行判断。公共意见允许我们判断甚至谴责的只是趋势，或整个集团——越大越好；简而言之，是某种非常一般以致不再要进行区分、不再要指名道姓的东西。"①但令人啼笑皆非的是，只有当人们愿意判断并在这个过程中向他们自身展示出自治力量时，艾希曼的滔天罪行才能得到认识。艾希曼是在法庭上受审的这个事实给了我们一线希望。正因为如此，阿伦特赞成这次审讯和实际的审判结果，这一点往往被那些争论此书的人所忘记。

这些问题在《耶路撒冷的艾希曼》中非常重要，我认为她的主要观点在第八章《守法公民的责任》里能够找到。这样的标题用到艾希曼身上未免令人啼笑皆非，甚至可以说是一种莫大的讽刺。但很有启发性的是，就在这一章之前，阿伦特讨论了1942年1月召开的那个臭名昭著的万塞会议，"最后解决"的具体方案就是这时形成的。阿伦特认为，1942年以后，纳粹德国完全成了一个极权主义国家，它制造并强化了这样一种情形，在这种情形下，屠戮计划不过是平淡无奇的日常生活的一部分。这样看来，讽刺就与之无关了。因为阿伦特在第八章里指出，在一个罪恶的国家，某些理性范畴能够帮助那些其行为乃国家之支撑的人进行自我理解，他们没有必要故意虚伪地去运用这些范畴。

在这里，阿伦特的一个关键概念是"良知"(conscience)。她提出了一个无疑是有争议的观点：在整个"最后解决"的执行过程中，艾希曼的一个突出品质就是他始终遵从良知的要求，就是在纳粹

---

① 阿伦特，《耶路撒冷的艾希曼》，296页。

政权1944年后开始崩溃、“最后解决”本身也趋于混乱时，他仍然如此。在战争后期，艾希曼帮着精心策划匈牙利大规模的屠犹活动，而当时这个国家机器里的其他一些人已经开始跟匈牙利犹太组织的代表进行买卖交易，不少犹太人的性命就是用现金甚至一些已经放弃了的财产所有权赎回的。但阿伦特指出，艾希曼的良知告诉他，他必须继续坚定不移地执行“最后解决”，因为这是元首的意志所要求的。

使艾希曼的良知问题变得难解而又重要的是，对他来说，这还涉及到道德意识与责任问题。在阿伦特看来，这取决于艾希曼本人所作的区分，尽管他只是对其中的含义有着模糊的认识。据被告交代，他一直努力在做一个尽责的守法公民，也就是说，他不仅服从军令而且遵守法律。艾希曼本人从未提出这样一个要求，即艾希曼不应因他在“最后解决”中所发挥的作用而受审，因为他只是在执行“上级的命令”。虽然他说他知道自己参与了“国家法定的罪行”，但这并没有影响他情愿去服从他的良知、去遵守公认有罪的法律。

艾希曼说，他遵守法律是在实践他所理解的康德道德哲学的律令。当被要求对这种明显荒谬的说法——盲目遵守显然有罪的法律与康德的实践理性观是完全格格不入的，后者是道德地行动的能力之依靠——作解释时，艾希曼让包括阿伦特在内的所有人都吃了一惊，因为他对绝对命令作了非常合理的阐述：“根据我对康德的理解，我是指，我意志的准则必须始终能够同时用作普遍立法的准则。”①他又说，在“最后解决”实施之后，他已经不再根据这

① 阿伦特，《耶路撒冷的艾希曼》，136页。

种道德哲学准则去生活。但是阿伦特尖锐地指出，艾希曼实际上将这个命令歪曲成：一个人应该这样行动，他的行动准则就如同国家的立法者——希特勒本人的准则一样。因此，元首的意志而不是个人的实践理性成了法律的基础，相应地也就成了个人在法律之下行动的基础。

从某种意义上说，阿伦特是在捍卫康德免遭艾希曼的曲解。艾希曼的解释是康德主义的一个劣种，用艾希曼自己的话说，这是一个"供小百姓家居之用"的康德。但另一方面，我们也不要低估这件事对阿伦特的影响。能够听到有人非常准确、一点也不虚伪地援引德国人道主义哲学大师的律令，这让阿伦特很有感触，并对她以后的著作特别是《精神生活》产生了深刻影响。在《精神生活》中，她明确承认，她反思的一个首要目的就是要为"平庸的罪恶"一说辩护。[①] 她在《耶路撒冷的艾希曼》中进一步指出，艾希曼确实遵循着康德的教诲，忠实而全面地执行法律，毫无例外。阿伦特认为，他这样做，证明"他始终违反自己的'倾向'，不管是感情上的还是为利益所驱动的，他始终在尽自己的'责任'"[②]。

这样，在阿伦特看来，这个罪恶的极权主义国家就有许许多多的人在努力躲避他们的"倾向"，躲避违反他们良知和国家法律的诱惑："许多德国人，许多纳粹分子，也许他们中的绝大多数人，必定受到诱惑不要杀人、不要抢劫、不要让他们的邻居背井离乡……不要从所有这些罪行中获益以成为它们的帮凶。"最后她极其辛辣

---

① 阿伦特，《精神生活，卷一：思考》(*The Life of the Mind Volume I: Thinking*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978)，3页以后。

② 阿伦特，《耶路撒冷的艾希曼》，137页。

地讽刺说："可是，天晓得，他们如何学会抵御这些诱惑。"①

在阿伦特看来，既然艾希曼的真诚一点疑问也没有，或者说得更确切些，与每一个可能置身于这种情境的"正常"人的真诚一样不容怀疑，那么结论就是：艾希曼既非愚蠢也非不道德，他平庸，没有思想。诚然，对形式逻辑的貌似精通掩盖了他思想的无能，但实际上这与意识形态推理的逻辑是完全一致的。不幸的是，没有思想这种特性被大多数人忽视了，因为我们的文化中拒绝判断的倾向根深蒂固。这可以从两个方面来说：第一，人们试图把艾希曼看作是一个没有人性的恶棍，在阿伦特看来，这是根据趋势进行判断（即意识形态思维）的一个例证，因此根本不是什么判断。照这样看，艾希曼不过是超感官过程中的一个不自觉的中介，与罪行并没有多少干系，审讯他也就没有什么意义。第二，人们没有判断的意愿，因为他们说"我们每人身上都有一个艾希曼"，这不过是按照趋势或集团进行判断的另一种形式。阿伦特不仅对此加以否定，还与那种隐含的绝望悲观态度进行斗争。她指出，审讯本身表明，虽然遭到围攻，但判断活动还是存在的。只要判断的能力没有彻底被毁，极权主义恐怖就会遭到反抗，事物也就会恢复其本来面貌。

最后，我们在这里也可以非常清楚地看出，阿伦特的观点是极其有力的，她与勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒存在着很大的不同。阿伦特为什么认为斯大林以后的苏联不再是极权主义的，其原因也可以在这里找到，它不单单是对赫鲁晓夫改革所抱的一种乐观态度。是否可以说，苏联的群众在道德意识（阿伦特

① 阿伦特，《耶路撒冷的艾希曼》，150 页。

认为这不仅是艾希曼的一个品质，也至少是大多数德国人的品质）方面已经有所改变？这种改变在许多德国人（他们在纳粹垮台后显然不愿意承认这个政权的性质，不愿意承认自己是帮凶，不愿意谴责那些缔造者）身上表现得不够明显？易言之，对前苏联人民来说，过去会像对德国人民来说已经证明的那样"难以驾御"吗？① 另外，如果能根据"体面的"道德准则和政治准则去生活、犯罪，那么我们难道不能在我们自己的非极权国家里发现极权主义存在的证据吗？在这样一个后新保守主义、后冷战的世界里，情形难道不会更糟糕？这些问题非常难回答。但我认为，应该在"极权主义"当代用法这样一个语境中，在阿伦特对此所作的论述中提出这些问题。

C·泰勒也许能够指出这些问题的症结之所在，他最近注意到，大多数现代道德思想、因此政治思想所关注的问题是做什么是对的（what it is right to do），而不是成为什么是好的（what it is good to be）。② 也许，如果我们不提出第二个问题，也就是说，如果我们不"讨论一下好人的生活方式"，如果我们不进行判断，我们就无法弄清一些根本性的问题。阿伦特的伟大就在于：她为我们提供了一个直面第二个问题的方法，同时又没有否定多样性，没有成为某种本体论霸权的牺牲品。当然

---

① 参见C·S·梅尔的《不可驾御的过去：历史、大屠杀与德国民族身份》（C. S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1988）。

② C·泰勒，《自我的根源》（C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989），3页。

这个方法并不容易，也不是没有问题。此外，她还力图研究同样棘手的政治形式，那第二个问题在这里就不仅是一个沉思的生活的问题，而且也是行动的生活的问题：革命。

第五章　革　命

在 1958 年出版的《极权主义的起源》第二版结论部分，阿伦特分析了 1956 年发生在匈牙利的一次流产的革命。她从中看到对她第一版最后一个观点的证明，在那里她强调指出，每一次出生都可能孕育着新的开端，因此人们有能力向那些对我们作为政治存在的人类地位构成威胁的力量进行挑战，其中当然包括极权主义的威胁。

如果说，在现代时期我们已经看到极权主义对人的多样性所构成的前所未有的威胁，那么，我们也看到了一种独特的表现人类能力——重新开始、自由行动、创造真正的公共领域——的形式的出现。阿伦特认为，这就是革命现象。

阿伦特对革命的研究是她在政治理论方面最后一项殚精竭虑的工作（她身后出版的《精神生活》和一些关于康德的演讲稿属于有政治内容的哲学文献）。诚然，在 1963 年《论革命》出版后她常常继续谈论政治，并先后发表了《真理与政治》、《论暴力》等文章，这些也很有实际理论价值，但实际上，《论革命》已经对她的政治思想作了逻辑的和年

代学的总结。如果说阿伦特对现代时期真正政治的命运非常关注，那么作为要求恢复我们政治"遗产"的一种特别的现代尝试，革命就是一种城邦再创造活动；这种创造既受历史条件的左右，同时也普遍受到革命自身的限制。这样，革命就是关于行动的个体、显现的空间、真正的权力和自由的。因此它也是关于希望和可能性的，而不只是涉及社会、政治与历史力量，或国家、政党、阶级等。

如果革命是关于自由、行动、公共领域从而公民的种种可能性的，那么就像它歪曲了的镜像——极权主义一样，革命也不仅是一种历史现象，还是一种本体论现象。它处理的是真正的人类存在的内涵，是关于成为什么是好的，而不只是做什么是对的这样的问题的。但如果是这样，它就会像它所吸收与表现的能力那样危险。它能在试图实现这些能力的同时又否定它们，它能生成自己的虚假政治形式。

但误入歧途的革命所生成的虚假政治——阿伦特相信所有现代革命都在不同程度上误入歧途——与我所讨论过的其他形式的虚假政治包括极权主义有着根本的区别。这些虚假政治形式与真正政治要素的对立多少是明确的，尽管它们也在以各种方式部分地实现这些要素，尽管它们也在用后者的字眼（比如自由）为自己辩护。这在虚假政治及与之相关的那些概念和现象中表现得很明显：暴力、宣传、恐怖、谎言等等。诚然，作为虚假政治的革命也会并且确实具有这些特点，但因为它的目标是对阻挠公共生活的那些制度与实践进行反抗并实现真正政治，因此它的"虚假性"就不只是突出，而且十分强烈。正如阿伦特所理解的那样（主要表现为《论革命》对罗伯斯比尔的分析），那些伟大的革命家都是由强有力的、了不起的人类品质和意图所驱使的，它们与人们一起生活的重要方式直接相关。这里阿伦特抓住了总是为人们所忽视的关键一

点：人们之所以革命，是因为他们憎恶对人之体面的冒犯，而不是因为他们懂得什么叫剩余价值。

但是——我们又一次看到阿伦特思想的独特而麻烦之处——促使人们挺身反抗的动机与那些应在建立和维护公共领域时找到自己位置的动机是不同的。从这一点来看，对真正的公共领域与私人领域之特性以及两者之间必要的相互联系做了最清晰阐述的是《论革命》，而不是《人类的境况》。

然而，现代革命和革命家也无可规避地受到产生虚假政治的那些情况的影响：历史和历史意识的兴起、科学的发展和社会的胜利。总的说来，革命家就是根据这三点来进行自我理解的，这不仅对他们的知识观产生了深刻影响，也深深地影响到了他们的人性（太人性的）动机。他们企求建立一个真正的共同体，结果却适得其反。或者换一种说法，他们的目标是一个公共领域，一个有活力的公共生活，共和国（res publica），但结果却事与愿违。

鉴于我们现在还存在着现代时期的那种处境，创造真正政治会有可能吗？我们应该尝试吗？这样的努力是否注定要再次造成一种事与愿违的状态呢？考虑到这些问题，我在本章认为，阿伦特关心的不是革命剧变的历史细节，而是其他两个问题：政治行动在一个与它格格不入的世界里的历史"开端"问题；革命行动和在革命中释放出来的对立力量那始终无法预见的爆发之本体论基础问题。阿伦特对这两个问题的思考受到她对整个革命的认识态度的影响，我想她对现代革命及其所有可怕问题与模棱两可之性质的反应是：革命失败在某种程度上比之于极权主义的"成功"更是一场大悲剧。这是一种绝望的说法吗？这是向历史的不可避免性缴械投降吗？在此我同意卡尔·雅斯贝尔斯所作的评价。在一封给

阿伦特的有关《论革命》的信中，他写道："总的说来，你的看法最终是悲剧——但还留有希望。"①

1

在阿伦特看来，革命首先与历史意识的发展相关。也就是说，革命包含这样一种观念，即历史会突然展开一个崭新的、前所未有的进程，一个新的故事，一个光明的未来。因为并非所有的政治剧变都是革命，所以区分革命的就是有没有这样一些人，他们把自己看作是历史存在，能够开创未来，创造新奇。②

因为阿伦特对现代历史意识极其不满，这就带来一个严重的问题：既然革命的核心内容是创造一个自由的公共领域，那它又如何与在阿伦特看来是破坏公共生活的历史意识相一致呢？而且阿伦特还相信，即使面对历史意识，革命的主要动力仍是对自由的渴望。虽然这种渴望的根源可以追溯到希腊城邦那里，但它在革命家的经验中也有新的基础，革命家们自觉是一种历史存在，同时也感到有创造新奇的能力。因为这种新奇感——或如阿伦特在其他地方说过的，在过去与未来之间被攫取的感觉——需要与以前的时间观及对人类意图的认识决裂，它就带有某种悲伤(pathos)，某种面对开创未来之要求的惊人的忧虑。这只能使革命者产生复杂的意识，这种复杂性是作为政治追求的革命自身的一个要素："只

① 雅斯贝尔斯致阿伦特，1963年5月5日；引自杨-布鲁尔，《汉娜·阿伦特：爱这个世界》，404页。

② 阿伦特，《论革命》，21页。

有出现了新奇的悲伤,只有当新奇与自由观念相连,我们才有谈论革命的必要。"[①]自由行动当然是关于新奇的,是向世界推出新生事物的,问题在于:这是什么样的新奇?

最初的革命家所面临的难题是相对缺乏一些用以理解事件和他们在其中之作用的概念。因为,在阿伦特看来,他们着手去做的完全是前无古人的事情,也就是说,他们要创造一种新的政治秩序,其中人民在当家做主。虽然现代之前的政治语言中有一些描绘反抗当权者的起义活动的词语,但对理解新奇的现实而言,它们一个也不管用。在寻求既能够表现新奇又能够塑造新奇的合适方式时,革命家的目光转向了另外一种正经历重大转变的人类活动:自然科学。顺理成章的是,首先是科学家和哲学家强烈地感到了一种面对新奇的悲伤,因为他们碰到了一个用古典的运动学说再也无法解释的宇宙。到后来,这种悲伤才影响到了世界的许多方面,也就是说,才有了政治关联。因此,由于人们用以理解发生在**社会**世界的变化和运动的方式来自现代早期力图把握**自然**世界时的那种方式,所以它就留有自然科学的痕迹。

"revolution"(革命,公转)原来就是一个天文学的范畴,指的是星体有规律的运转。因此,乍看上去,这个词与它用以阐发的活动似乎并不协调。"如果用于地球上的人类事务,它只能是指,极少的几个已知的政府形式反复不停地在人们中间运转,其不可抗拒的力量就像那使天上的星体得以沿着预定的轨道运转的力量一样。"[②]

但是,"revolution"还附带另外一层意思,它指的是,遵照不以

---

① 阿伦特,《论革命》,26-27页。黑体字为译者所加。

② 阿伦特,《论革命》,35页。

人的意志为转移的有规律的、不可抗拒的运动过程，这种意思最终在实际的革命剧变进程中发挥了决定性作用。“革命”的这层意思使个人在革命活动中能够认识到，他们是在随无情的历史洪流而动，其逻辑虽然可以理解但却根本无法抗拒或改变。结果，那些面对未来正在面前展开的环境而想有所创新的人对他们在世界中的作用发生了误解，而那本是表现人的自由的惟一的现代政治行动则被当成严格的、规律一般的、超验过程的产物。

革命家的这种理解(误解)是现代历史意识和科学意识发挥决定作用后的产物，它反过来导致对自由本身的错误理解，甚至根本不顾自由在革命行动中的真实表现。我在第一章已经说过，历史与科学的共同之处在于，它们都强调必然性。结果，自由也被按照必然性来理解，这通常表现为把它与真实的事件和政治经验相联系。在阿伦特看来，真正的自由“是参与公共事务，或允许进入公共领域”。[①] 我在第二章也已说过，这类似于通常所说的“积极”自由，即个体具有这样一些能力和权利：积极参与公共生活，就那些影响他们的决定行使决策权，并借此把自己发展成为具备人类能力的享有者和行使者。

相反，根据必然性所理解的自由则带有面对无可抗拒的情形只好被动行事的意思，它显然与“消极”自由、或者排除行动障碍相连。对消极自由阐述最充分有力的是托马斯·霍布斯。在霍布斯看来，消极自由指的是那些受自身不可抗拒的欲望所驱使——简言之，受必然性要求的驱使——的实体的运动不受阻碍。阿伦特并没有对这种情况的重要性加以否定，因为它包含消除压迫的意

---

① 阿伦特，《论革命》，25 页。

思。但是，她不认为这种情况就是自由，而称之为解放。“因为解放的结果是摆脱限制，拥有活动的权力，所以它也是自由的条件……要说清楚什么是仅仅渴望解放、从压迫中摆脱出来，什么是政治生活方式的渴望自由，这通常是非常困难的。”①但不管多么困难，只要我们还想使革命继续是指自由领域之确立这样一层意思，我们就必须要对它们做出区分。

然而，现代时期第三个特性的出现，即社会的胜利，使得自由与解放之间的关系变得复杂起来，并与历史、科学一道对革命意识和革命行动产生了深刻的影响。社会的胜利，公与私、经济与政治的融合，表明劳动过程被提升为行动的生活中的主导成分。阿伦特认为，自由与解放的混淆就是社会在革命剧变中的表现。因此，对革命中的“社会问题”的研究成了《论革命》的理论核心，阿伦特的论述也发人深省。

2

所谓“社会问题”，阿伦特指的是贫困问题，现代三次大革命中的两次革命——俄国革命和法国大革命——都是在这种经济背景下爆发的（美国革命则基本上免却了社会问题影响的麻烦，这是阿伦特认为它是一次最成功的革命的主要原因）。② 因为社会问题

---

① 阿伦特，《论革命》，25 页。

② 不过，阿伦特对美国革命的赞同并不是无条件的。“社会问题”在美国同样存在着，那就是奴隶制，并且最终成为美国民众共同体的一个毒瘤。参见前引著作，65 页。另参见阿伦特的《公民不服从》（“Civil Disobedience”，in *Crises of the Republic*，pp. 51－102）。

的出现，从压迫中解放出来和建立一个自由领域之间的区分就消失了。这种消失的后果很严重：建立自由的革命成了满足那无情的必然性要求的革命。

革命理论与实践中的这种根本的紧张在分别与俄国革命和法国革命紧密相关的两个思想家——马克思和卢梭的思想中有着充分的表现，也体现在两次革命的伟大领导人——列宁和罗伯斯比尔的生平活动中。这样比照是大有意义的。在阿伦特看来，现代革命所存在的问题不仅反映了社会问题的歪曲性存在，而且反映了理论与实践、政治地思考与政治地行动的关系的一些隐患。这样看来，阿伦特在《论革命》中的观点就是对政治问题和经济问题必须区别对待的这样一种主张的内在批评，这未免出人意料。在革命剧变中，社会问题决定了理论与实践的关系；也许，一个物质匮乏程度大大缓解的世界能够形成另外一种比较满意的关系。

我想，这一点从阿伦特对革命中的社会问题的分析方式很容易看出来，她迫切地感到要对社会问题的贻害进行批判。虽然阿伦特对革命的首要目的是向贫困开战这种观点持批评态度，但她并非对穷人的艰难处境无动于衷，也不认为贫困是无法根除的。事实上，她对贫困给个体造成的影响很有感触。她深切地认识到，这不仅是一种物质匮乏，而且是对他们追求自由的能力的一种丧失人性的侵犯。① 阿伦特还认为，那种把贫困问题引入公共领域的真正动力实际上是政治性的，尽管社会问题最终破坏了公共生活本身。

---

① 阿伦特，《论革命》，54 页。

正是基于这些认识，阿伦特把马克思看作是一个革命理论家。按照阿伦特的理解，就像他对劳动问题所作的论述一样，马克思在这里也是矛盾的。在阿伦特看来，马克思一方面认为群众革命起义不仅要终结物质生活的匮乏，还要追求自由："如果说马克思在解放穷人方面有所帮助，这并不是表现在告诉穷人们，他们是某种历史或别的必然性的生动体现，而是表现在使穷人们相信，贫困是一种政治现象而不是一种自然现象，不是由于匮乏而是由于暴力和侵犯。"①显然，阿伦特同意这种说法。但另一方面，马克思晚年又认为，革命不是要反抗丧失人性的境况、争取自由，而是要解放生产力。革命变成了对富足的追求。在阿伦特看来，这就导致自由拜倒在必然性的脚下。

在这方面，阿伦特基本上重复了她早些时候在《人类的境况》中表述的一些观点，这涉及到马克思在生产的奴役和非生产的自由之间的"痛苦选择"问题。但她又补充了另外一点，从而使得她有关社会问题对革命构成消极影响的观点复杂化了。她说："马克思努力根据阶级斗争学说重新书写历史，这至少部分是因为他想为那些生命已经受到伤害、历史又用遗忘对之加以侮辱的人们恢复其身后的名誉。"②这种观点很有说服力，它表明不仅阿伦特对马克思的论述是复杂的，她对社会问题的论述同样十分复杂。在阿伦特看来，向作为人类意志的产物而非自然匮乏的结果的贫困开战，将使政治行动有机会追求自由。她确实注意到（虽然常常忘记这一点），自由需要解放，尽管两者不能混淆。

---

① 阿伦特，《论革命》，56—57页。

② 同上，64页。

作为一个杰出的社会革命理论家（阿伦特意义上的社会），马克思对列宁产生了深刻的影响；在阿伦特看来，列宁在俄国革命中所发挥的复杂作用就是这种影响的反映。列宁说，革命最终将是电气化加苏维埃，在阿伦特看来，这说的就是经济和政治的恰当关系。电气化有助于解决俄国的社会问题——它按照应有的方式，也就是说把经济问题作为技术和管理问题来解决——而革命的真正成就是创造苏维埃，它是崭新的民众共同体的基础。诚然，列宁不断让苏维埃的作用和权力服从于经济发展的要求，但是他的观点证明了"一个时常发生的情况：列宁作为一个政治家的天才压倒了他所受的马克思主义的熏陶和对意识形态的信念"①。简而言之，这与阿伦特对马克思的革命理论和实践环境（那把理论变成现实的意图就发生在这里）之关系的理解正相吻合。当革命无法支撑苏维埃——它所强行树立的公共空间时，它就自我毁灭了，而不主要是因为来自敌对资本主义力量的压力。

如果说社会问题在俄国革命中发挥了重要作用，那么在阿伦特看来，它在法国大革命中的作用就可以说无出其右了。千万身处悲惨境地的群众渴望拯救，这种无法回避的情势迫使法国革命家用摆脱贫困的冲动取代了推翻暴政、追求自由的努力。他们这样做有特殊的历史原因："一个铁的事实是，从暴政下获得解放只是为少数人带来自由，而那些仍然处在深重苦难之中的多数人却几乎一点也感受不到。"②群众既需要从暴政的重轭下解放出来，又需要从必然性要求中解放出来。在这种情况下，把后者与前者

---

① 阿伦特，《论革命》，60页。

② 同上，69页。

相混淆就是可以理解的。虽然可以理解，但作为一种政治力量，人民(le peuple)的出现却使必然性成为公共生活的惟一内容。必然性控制了许许多多的人之后，它就不会松手，只能越抓越紧，并扩大到所有的人。

阿伦特认为，以自由的名义用必然性代替自由(实际混淆解放与自由)，这种做法可以追溯到让-雅克·卢梭那里，这位思想家对法国大革命产生了广泛而重大的影响。①阿伦特把卢梭的总意志(general will，或"公意")解释为人民一致同意的最高意志，它不容分割，不容异议。卢梭认为总意志把许多人结合成一个人，并相信共同的经验可以给它提供存在的基础。这种意志能够以这样一种认识为基础：日常世界里，两种相冲突的利益在遭遇到第三种利益的反抗时，它们就会联合起来，反对那实际上的共同敌人。

在阿伦特看来，这样结果必然始终处在反对永久敌人的战争状态，始终要对敌人的存在保持警惕。此外，在阿伦特看来，卢梭甚至还把这个敌人置于男女公民本人的心中，正是个人有着各自不同的自私自利心才引来了对手即总意志。卢梭的"分裂的灵魂"(âme déchirée)为永久的战争状态提供了所能提供的最坚实的基础，这种战争状态则为总意志的诞生创造了条件。按照卢梭的观点，革命的美德等同于无私，"可以说，这种等同已经给革命人及其内心深处的信念打上了不可磨灭的烙印，他们相信，一个政策的价

① 参见J·米勒的《民主梦想家卢梭》(J. Miller, *Rousseau Dreamer of Democracy*, New Haven and London: Yale University Press, 1984)，特别是第六章。

值可以根据它与所有个别利益相抵触的程度来衡量,一个人的价值可以根据他违反自身利益和意志的程度来判断。"①

这里我们再次碰到了主权问题。主权是一种压制与否定,正如我们已经看到的,阿伦特发现它对现代政治理论与实践有着很坏的影响。服从、暴力、统治与被统治——虚假政治的所有要素都集中在这里。主权意志排斥任何意见的交换和基于这种交换而最终形成的契约,它敌视同意及其隐含的选择与说服。这种意志不仅以外在事件为基础,也以个体的结构为基础,在这样的意志里,人们能够发现革命恐怖的种子。

同时阿伦特把对主权总意志的颂扬跟启蒙及政治哲学的大潮看作是一个整体,即理性统治。她特别暗示说,革命的领导者(她这里包括美国的制宪元勋)把政府视为理性统治的集体体现,凌驾于感情之上,而受到很好管理的个体其特征就表现为受理性的支配。阿伦特从中看到了"把思想与推理及理性轻率地混为一谈"②的做法。思考(thinking)与推理(reasoning)并不是一回事,关于这一点我下一章将重点进行讨论。这里值得指出的是,阿伦特似乎认为,从某种意义上说,所有现代革命都程度不等地是理性革命、哲学革命而不是政治革命。遗憾的是,她没有就此展开,从而给我们留下又一个"难题"。思想不只是理性认识,这又带来另一个问题,即它是否拥有感官性的基础?如果有(比如卢梭就认为

---

① 阿伦特,《论革命》,74 页。正如阿伦特所注意到的,卢梭对康德的"责任"观影响是很大的 这就是为什么她在一些关键问题上与康德存在分歧的主要原因,尽管康德在其他地方对她的思维方式产生很大影响。

② 同上,91 页。

有,这一点阿伦特看来忽视了)。[①]它又是由什么组成的?它与社会问题有所关联吗?不管社会问题如何破坏了革命行动,与穷人相认同有助于确立这个基础吗?易言之,不管它所宣称的目的如何,革命的失败是因为它破坏而不是增进了团结吗?

这些问题在阿伦特对法国大革命的领导人马克西米利安·德·罗伯斯比尔的分析中表现得十分突出。她所着力描绘的是一幅悲剧的形象,阿伦特试图以此表明,在发生革命的历史环境中,某些伟大而有吸引力的人类品质是如何最终成为暴政而非自由的基础的。这些品质——同情、爱以及与所相关的人们相认同——远不是革命的,它们实际上是反政治的。

在阿伦特看来,罗伯斯比尔是大公无私的革命家的一个榜样,他对自己及他人的判断根据的是他们违反自身利益和意志的程度。这又与阿伦特的另外一个值得深思的观点紧密关联,即法国革命家寻求的不是作为公共领域组织原则的权力,而是绝对的善。在阿伦特看来,社会问题在这里起着决定性的作用。法国革命家面对的是无边的痛苦,生存需要又加剧了这种痛苦,因此它不可能不对贤哲们产生影响,他们的反应是完全"自然"的反应,也就是说,他们对多数受苦的人非常同情,对少数富人的为富不仁极其憎恨。面对贫困的折磨,同情就成了最大的政治美德。

虽然从痛苦的角度说,同情很有力量,其做法也很好理解,但阿伦特认为它是反政治的,因为它取消了现世空间,取消了彼此间

---

① 有关卢梭这一观点的细腻分析,请参见A·霍罗威茨的《卢梭、自然与历史》(A. Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, Toronto: University of Toronto Press, 1987)。

的利益，后者既把人分开又将他们联合起来。因为同情是一种移情，它取消了距离，缺少那些只有在个体之间的空间中才能出现的品质，尤其是言说的能力，因此，同情就无法进行"各种预见性或争辩性的言说，而通过言说，一个人才能与另一个人讨论有关双方都感兴趣的事情，因为……它在他们之间"①。

总之，同情与爱非常类似：两者都是私密的体验，属于作为私密领域的私人领域，只有当距离取消时，这种分有（sharing）才能发生。像爱一样，同情最有力的表现方式是体态语和眼神。它永远不能用推论来实现：它在某种意义上说是沉默的。同情在这方面与暴力有许多相似，而阿伦特注意到绝对的善（与同情密切相关）与绝对的恶非常相近，也并非巧合。两者都有着"内在于一切力量中的基本暴力，对一切政治组织都很有害"②。因为绝对的善和绝对的恶都不会"说话"，它们彼此只能暴力相向。

同情之所以是反政治的，是因为它很少不转变为怜悯，而怜悯是歪曲的同情。怜悯之所以有害，是因为它是同情在进人公共领域后变化而成的。怜悯把同情所分有的东西对象化了，它把受苦的个体仅仅变成抽象的范畴功能，比如"受苦的群众"。怜悯是一种感伤（sentiment），它使任何的同情都变为怜悯，因此能恢复同情所取消的心理距离。但是，这种恢复是虚假的，是人的真正团结的对立面；在真正的团结中，人们拥有一个共同的世界，这个世界既将他们分开，又将他们联合起来。怜悯期望通过保持个体成为对象，而不完全是一个自主的力量、主体或行动者获得利益，因此

---

① 阿伦特，《论革命》，81—82页。

② 同上，83页。

它力图使个体继续处于受苦的状态，不然怜悯就没有根基了。所以，“罗伯斯比尔无论如何都要美化穷人、称赞受苦是美德的源泉，这是地地道道的感伤；它相当危险，尽管并不像我们倾向于怀疑的那样是贪求权力的惟一借口。”①

因为感伤从本质上讲是无限的，所以不仅罗伯斯比尔，那些后来的革命家也基本上对真正的个体麻木不仁，时刻准备为了更大的力量而牺牲他们，不管这种力量是原则、历史还是革命本身。阿伦特认为，这就是背信弃义的基础，而背信弃义在革命变质过程中起了非常重要的作用，因为革命家为了下一步的某个目标准备牺牲任何人，甚至包括他们的追随者和支持者。同情与爱的接近，它们与善的接近，使得绝对的善最终离开了政治领域，因此也就无法在政治领域中得到表现。

另一方面，面对贫困的恐惧而仇恨不公正、不应享有的特权和富人的奢侈，会激起对虚伪的迷恋。在阿伦特看来，这与同情一道是革命剧变时期有着很坏影响的人类反应。视虚伪为一种政治败行，认为革命的敌人首先是伪君子，就是认为他们在表面的幌子下藏匿着令人怀疑的动机。把私人问题提交公众审查的又一个不祥的后果在这里清楚地表现出来。人类感情的一个基本属性是“它们当然在人的心中”②。即使情感滋长，也需要隐藏，它们是私人的，不应该公开展示。一旦在内心深处酝酿的动机暴露在公共世界，它们就成为怀疑的对象，它们背后可能有着不可告人的目的和意图。围绕着罗伯斯比尔的无限怀疑的世界就建立在这种基础之

① 阿伦特，《论革命》，84页。

② 同上，91页。

上，它最终导致了革命恐怖。遵循"人心这种同样可悲的逻辑（这差不多自动地导致现代'动机分析'发展……成一个不折不扣的憎恨人类的科学）"，对动机的探求"要求每个人向公众展示最深层的动机（这实际上是要求不可能的事），就把所有的行动者都变成了伪君子；展示动机开始之日，就是虚伪开始败坏一切人类关系之时"。[①]因为没有他人的证实，我们永远不能肯定那些只有我们自己才知道的东西，所以就出现了正常的、对一个人深层动机的怀疑，这种怀疑造成对所有人的彻底不信任，罗伯斯比尔就是这样行事的。

因为感情终究藏在人的内心深处，以它为基础的革命目的（这里阿伦特把批评矛头主要指向幸福）在骨子里就会对真正的政治构成破坏。她的观点与她那更为一般性的看法相关，即在现代世界公与私都融合在社会中了。因为一味考虑私人（社会）的利益，阿伦特所说的公共幸福——追求政治自由——的性质就变了，革命也就无法实现其目的。正如阿伦特在《自由的概念》（"The Concept of Freedom"）一文中所说的，随着社会领域的胜利，自由成了一桩私事，甚至一桩必须加以保护以免受到公共权力侵犯的事情。因此，"自由与权力就分离了，人们开始把权力与暴力、政治与政府、政府与必要的恶灾难性地混为一谈。"[②]正是因为社会问题，无可规避的必然性要求才以一种令人恐惧的大规模形式出现在公共舞台上，也正是社会问题才构成以上灾难性混淆的基础。

---

① 阿伦特，《论革命》，91—93页。

② 同上，134页。

3

这样，对阿伦特来说，联系就完成了。贫困与同情（这是贫困在那些要建立一个新的民众共同体却又无法回避社会问题的人心中所唤起的）的存在粉碎了分享世界的中介性纽带，并代之以只有追切的必然性要求的人们之间的直接联系。革命完全受事件的无情进程的主宰，其中革命活动家成了名副其实的行刑者。既然受苦与激发革命斗志的同情本质上是单一的、基本不可交流的经验，因此它们只有在变成怜悯时才具有政治关联性，其对象化的凝视(gaze)用社会的术语来再生产并提高那些正遭受苦难的人们的地位，而这些人仅仅是沉默的自然物。既然受苦这一现实是集体产生的，以此为基础的政治思想就有了超现实性。丝毫不能含糊的纯洁的动机就成了政治选择的基础，这种选择包括谁应该生、谁应该死这样的问题。革命成了对隐藏在事物表象下面的真实动机的无限探究。但这样革命就失去了它的真正目标：建立一个公共领域，其中本质与表象就是一回事，对理智所揭示的东西的信任也能够得到保证。革命最终失去的是对从暴政下解放出来和自由地去建立公共领域的区分。

因此，现代革命见证了最极端的社会形式——大众贫困和最极端的政治形式——从头开始建立一个共和国、一个阿伦特所说的 novus ordo saeclorum 之间的对抗。这里存在着两种强大的、特征鲜明的人类品质之间的真正悲剧性的冲突。一边是感情，比如同情，虽然在公共生活里找不到一席之地，但显然是完整的人类生活的一部分。另一边是对自由的追求，让行动的和言说的人在

公共领域里聚在一起的能力。在阿伦特看来，如果我们要成为我们所是的“谁”，这种能力就是基础。由此产生了不少重要的问题。虽然虚假政治迫使人们要去建立一个真正的公共生活，但社会在现代的全面胜利却是否使之成为不可能？易言之，是不是革命和极权主义构成了历史危机的两个孪生的政治表现形式，构成了我们之为潜在的行动性存在的限制条件？

阿伦特看来是以一种严肃的态度来对待这个问题的。她认为，毫无疑问，革命在现代世界的命运非常有力地表明，哲学与科学在为我们指示走出困境的道路方面是失败的，它们甚至加重了这种困境。阿伦特有一个非常复杂但很有启发的观点。她认为，我们在概念方面的失败会造成实践上的后果，所有的现代革命理论都不足以充分理解革命的新奇内容。虽然没有明言，但阿伦特在这里主要指的是马克思主义。从某种程度上说，阿伦特与马克思思想上的妥协在《论革命》中宣告结束。该书强化了她的一个贯穿始终的观点，即对资产阶级社会中的那些加强必然性束缚、破坏自由的力量而言，马克思主义不但不是一种挑战，而是一种坚决的支持。

但是不仅马克思主义在这里成了攻击的目标，甚至阿伦特在批判法国革命和俄国革命时对之手下留情的美国革命也被认为面临着自身的一些缺陷，其致命的程度不亚于社会问题对欧洲革命的影响。

革命理论不能从概念上把握它要解释和证明的现象，这种问题非同小可，因为概念就是它所进行理论概括的经验的基本构成；阿伦特全部政治思想的特征是“想想我们在做什么”，道理就在这里。因为思考开始于回忆，而回忆只有纳入一个使它得以不断进行的概念框架才能获得保障。

政治思考尤其如此，因为保证“凡人的事务免于其固有之徒劳

性质的惟一办法就是不断地谈论它们，而只有从中产生若干概念，若干供未来回忆之需甚至可以整个地参照的路标，这些谈论才不至于继续归于徒劳”①。这些凡人事务并不是有关空间中的无生命物体的，也不是关于其他生物的，它们牵涉到人是“谁”的问题，牵涉到他们的身份认同问题。对这些问题所涉及到的内容进行理论概括，会对我们如何把自己看作至少是潜在的行动性存在产生深刻影响。

政治哲学无法阐明新的经验，这在阿伦特看来当然是一个古老的故事了。它的历史可以追溯到雅典伯里克利时代之后，那时“行动的人和思想的人分道扬镳，思考开始彻底从现实、尤其是从政治事实与经验的束缚中摆脱出来”②。但正如我们在第一章所看到的，在现代时期，取代古典哲学成为合法性知识中心的现代科学，则在引导我们误解我们的政治可能性方面发挥了作用。现代科学认识不能也没有关注诸如“人的本质是什么、他会达到何种高度”或者“科学的目标是什么、人为什么要追求知识”等等问题。③现代科学要揭示的是对人来说事物背后的本质问题，而革命的许多理论基础毕竟是从现代科学引申出来的。作为对笛卡儿“怀疑学派”的一种反映，科学实际上在从事着自己探求“虚伪”的工作。因为只能对物却永远不能对人进行如此成功的探究，所以科学研究在现代技术和支配自然力的能力方面取得了圆满成功。人以工具性的态度看待自然，最终也把人自身包括进去。在这个过程中，他把自己仅仅看作是有着多种表现形式的宇宙的一个被动观察

① 阿伦特，《论革命》，222 页。

② 同上，176 页。

③ 阿伦特，《空间征服与人的高度》，见于《过去与未来之间》，267 页。

者。最终，作为一个观察者，人也被当作其中确切的一部分融人了这个可观察的系统之中。"这好比是爱因斯坦的那个'想像中的处在自由空间的观察者'——无疑是人脑及其抽象力的产物——后面跟着一个有肉身的观察者，这个观察者必须仿佛就是抽象与想像之子一样。"①

这样的结果就是企图把实践问题变成技术问题。在阿伦特看来，这种情形在革命运动中表现得非常明显，后者有一种按照意识形态——观念的"科学"——要求来左右活动的倾向。这种"科学"懂得历史过程具有不可避免性，历史事件会根据观念的决定论逻辑而展开。似乎只有必然性的经验才能充分肯定这种不可避免性。物的世界开始具有了个体的世界（除了曾经对它有所影响的传统以外）不再能够提供的永久性和稳定性。革命既是对那不断腐蚀以自由为基础的真正政治之行径的历史具体的挑战，同时又是那些对腐蚀负有不可推卸责任的力量的一种体现。换句话说，只有当许多人开始意识到他们拥有引入新秩序的能力时，革命才成为可能，但用以理解这种能力的词汇却不是实践的而是技术的。鉴于大多数革命的环境里都存在着群众贫困问题，结果，作为革命的核心内容，对自由的追求反而被湮没了。

因此，所有现代革命都存在一个可悲的缺陷，即革命以后的思想无法牢记革命的精神、自由、行动及公共领域的精神。与思想的健忘相一致，革命又不能建立持久的制度以证明真正政治的这种精神，这就加剧了思想的健忘。公共自由和公共幸福的原则虽然仍是"缔造者那一代的特权（privilege）……但却困扰着

① 阿伦特，《空间征服与人的高度》，见于《过去与未来之间》，274页。

此后所有的革命思考活动"①。必然按照自己的形象来塑造自由,对必然性的私人关切侵犯了公共领域,这种侵犯在政治范畴中有着自己的概念表现,而其内涵是由社会术语来重新界定的。

正是围绕这一点,阿伦特对美国革命进行了根本性的批判。阿伦特是美国革命及随之而来的制度的忠实捍卫者。她对《联邦党人文集》大加赞美。《联邦党人文集》是为美国宪法而作的著名辩护,它对联邦制及民主的论述被正确地看作是现代政治学说的里程碑。阿伦特偏爱约翰·亚当斯这位制宪元勋中的关键人物,在她眼里,他是正确把握理论与实践之关系的一个政治思想家。最重要的是,她认为美国革命是迄今为止最成功的现代革命,因为它基本上避免了社会问题的隐患,但她也承认,由于避开了奴隶制问题,美国政府的合法性长期受到影响。②

但最近几十年,这座宏伟大厦却出现了不少裂缝。造成分裂的越南战争,接着是水门事件,总统最终因为违宪和非法活动而被迫下台,这表明了原先的精神基础遭到侵蚀的严重程度,表明了意识形态幻象、犬儒主义和腐败成为社会病的严重程度。③20世纪60年代的民权运动和学生运动则又表明,有多少人被排除在美国的宪法合意之外。④

---

① 阿伦特,《论革命》,234—235页。

② 再请参见《公民不服从》。

③ 这当然是《政治中的谎言》所关心的一个主要内容。另可参见阿伦特的《自作自受》(Arendt,"Home to Roost", in S. B. Warner ed., *The American Experiment*, Boston: Houghton, Mifflin, 1976, pp. 61—77)。

④ 阿伦特,《公民不服从》与《论暴力》。

阿伦特认为,美国这种衰败的根源在于,美国人忘记了美国起源于它建立自由领域的审慎尝试,而不是某种历史必然性的结果。忘记美国政体的真正起源导致了许多严重的后果,它加强了美国人民和政府的反革命观点,又为运用美国权力支撑腐败及不得人心的政权提供了支持。这不但破坏了美国的世界声誉,还导致民众对通常是正面典型的美国革命本身持忽视或否定的态度,认为革命就是法国大革命。美国人把自由与"自由经营"致命地混为一谈,又普遍恐惧革命,盲目拥护国内国际事务的现状,这对美国整个政治文化产生了极具破坏性的影响。① 革命本是最能够意识到自己是以建立自由为基础的,但最终却最容易受到市场需要所造成的那个基础之败坏的伤害。

不过,美国政体的基础遭受历史发展的侵蚀另有一种方式。

---

① 类似的对美国经验的剖析,请参见N·雅各布森的《寓言与悖论:阿伦特〈论革命〉之回应》(N. Jacobson,"Parable and Paradox: In Response to Arendt's *On Revolution*", *Salmagundi* no. 60, spring-summer 1983, pp. 123—139),他明显受到了阿伦特的影响。雅各布森认为美国革命精神在《邦联条款》中得到促进,后来则在美国宪法中被扼杀。

值得注意的是,卡斯托瑞厄迪斯在评价民主遗产时(美国尤其应该被看作是一个继承者)竟然无视阿伦特与雅各布森就相关问题所作的思考。同样,F·费赫在试图把阿伦特分析美国革命时得出的一些表面经验教训生搬硬套到法国大革命的论述时,也没有注意到这些内容。参见费赫的《自由与"社会问题"(阿伦特的法国大革命理论)》[F. Feher,"Freedom and the'Social Question'(Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, no. 1, spring 1987, pp. 1 - 30]。当然,费赫的论述主要是围绕他的一个有趣的观点而展开的,即阿伦特没有成功地建构内在于她著作的一个现代性的总体理论。

在这里，阿伦特的矛头所指的是，那些即使成功但至少到目前为止仍没有能保住自己胜利果实的革命。

4

虽然阿伦特对革命的论述笔调有时未免黯淡，但她绝没有否定革命，也没有认为它不过是政治行动者在正确的形势下所寻求的一种人的可能性或目标。这是因为，我们有证据表明革命剧变中存在着真正的革命目的和制度，不管它们最终的历史命运如何。也就是说，我们能在所有的革命中听到真正公共生活的回声。没有这些证据，我们将或者无法认识革命现象的基本特点，或者不能体会其失败的悲剧。

在阿伦特看来，社会问题的影响和革命家及其后继者不能对他们所取得的新奇成果进行充分的理论概括，是革命变质的两个主要原因。但她认为，革命目的之所以实现不了，另有一个深层的原因，这就是革命活动家的经验与他们的意图之间存在着很大的差距："建立一个新的民众共同体，设计一个新型政府，这种行动需要严肃地关注新结构的稳定性与持久性；而那些从事这项严肃事业的人必定有的经验却兴奋地注意着人的创新能力，这是始终与崭新事物的产生相伴随的高昂情绪。"[①]在阿伦特看来，这里的问题是马基雅维里在反思李维[②]的《罗马史》时所面临的同样问题：传统成功地将罗马人与过去结合在一起，而在没有这种传统的情

---

① 阿伦特，《论革命》，225 页。

② 李维（Livy，前 59—17 年），古罗马历史学家，著有《罗马史》142 卷。——译者注。

况下，如何能够像罗马人那样，在一系列稳定的制度安排中保持那建立的精神(spirit of foundation)？

建立一个民众共同体与创造能保持建立精神的制度之间所存在的分裂，以及与此相关的"缔造者"与他们的创造物之间的关系问题，使阿伦特革命研究的思路发生了微妙的转变。这表明，即使社会问题解决了，或者即使革命家充分地理解了他们的尝试的真正意义，革命还会动摇或者失败。也就是说，革命不能最终解决个体如何团结在一起的问题，更不能像马克思所说的那样，促进人类从史前史向自觉确立交往的条件并照此生活的历史的转变。革命不会因为据说是从它而产生的和谐使得政治无所关联而废除政治，相反，革命是政治的开始。从某种程度上说，这整个问题类似于把个人动机和公共意图相联系而产生的困难，这个困难在法国革命和俄国革命中都起了决定性的作用。

有关制度与建立之关系如何影响所有革命的问题，构成了阿伦特对革命及革命后真正公共领域之命运论述的主要内容。所有现代革命都方式不一地努力将后来所谓的资产阶级公共领域的基本要素制度化，这种领域是"我们社会生活的领域，某种接近于公共意见的东西能够在这里形成……在这个领域，单个的个体被集合到一个公共机体里，作为公民，他们把社会需要……转变为国家需要，以从理想的角度在这种公共领域里把政治的权威变成'理性的'权威"。① 在阿伦特看来尤为重要的是利益(一种集团现象)和意见(个体的职权)的关

① J·哈贝马斯，《公共领域：百科全书条目》(J. Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", in S. E. Bronner and D. M. Kellner ed., *Critical Theory and Society: A Reader*, New York and London: Routledge, 1989)，136 页、139 页。

系。公共领域的审议机构使有着现世利益的人——一个在共同的世界里联合同时又分开的男人和女人——能够形成与政治相关、论证有效的意见:“在公开讨论和公众辩论过程中形成的”①有关公共事情的观念。正是立足于这种古典资产阶级的意见说,而不是商品文化制造的意见说,阿伦特重申了《联邦党人文集》撰写者的命令:一切政府最终以意见为基础。而且在革命剧变的冲击下,过去未经质疑就加以接受的权威意见基础现在则彻底成为人们关注的焦点,它必须要为赎回自己的合法性提供证明。

在阿伦特看来,这种事态既显示了革命实践与理论的优点,也暴露了它们的局限。正如她所说:“意见和判断力显然属于理性能力,但问题的实质是,这两种在政治上极端重要的理性能力几乎完全被哲学思想和政治思想传统忽视了。”②鉴于这种情况,阿伦特就非常关注革命家在提供一个空间、一系列制度以使自由得以实施方面所做的努力。正是在这里,那发生革命的条件要比法国或俄国理想的美国革命遭受了更大的挫折。革命以后,美国人创造的制度其构造恰恰有助于使潜在的自由领域变成实际的必然领域。“广泛共和”(extended republic)政治最终服务于以牺牲共和主义为代价的扩张主义,经济增长的需要压倒了对真正公共生活的要求。

这个过程中至关重要的一点就是阿伦特所说的现代政治中那个特别麻烦的问题:代表。代表是这样一种制度,某个缺席者通过它以某种方式出席。代表包含了渗透在资产阶级政治组织中的矛

① 阿伦特,《论革命》,272页。

② 同上,231页。

盾，这种矛盾根源于以下一个事实：在利维坦的统治下，个体必须同时既不受妨碍地、机械地追逐他们的私利，又要把行动权让与国家，后者的自身利益就是保护所有的人。① 代表艰难地维持着资产阶级公共生活冲突着的规则之间的和谐——但最终是以牺牲真正政治为代价的。资产阶级公共领域乃自取灭亡。阿伦特令人信服地指出："总体说来，政治自由就是指参与管理的权利，除此以外它什么也不是。"②

在美国革命家中，托马斯·杰斐逊最敏锐犀利地把握住了政治自由及其与革命之关系的特点。杰斐逊主张在新的国家创造选区体系(ward system)的"小共和"，他强调了一个基本真理：如果革命的目的是自由，是创造自由得以出现的政治空间，那么只需小的参与性政体，选区或"初级共和"，就能够满足。新政权的组建应该提供这样的空间并对此予以保护。因为只有在这里，人民才能通过分享公共权力而真正享受公共自由和"公共幸福"。③

可是美国革命在创造自由公共空间方面却失败了。杰斐逊自己也知道，只有"人民代表有机会从事'表达、讨论和决定'等从积极意义上说是自由的活动，而人民却没有这种机会"④。更为不妙的是，这种失败恰恰是在革命迈向成功顶峰时到来的，也就是说，是在美国宪法制定之后到来的。宪法骗取了人民的自由，因为它提供的公共空间是属于人民代表的，而不是人民本身的。更糟糕

---

① 谢尔顿·沃林在他的《政治与想像》第八章对这种悖论做了出色的研究。

② 阿伦特，《论革命》，221 页。

③ 同上，258—259 页。

④ 同上，238 页。

的是，宪法不但没有解决奴隶制的毒瘤，反而造成新的严重的社会问题。作为法律所依从的原则和政策性文件，宪法促进的不是经济繁荣，而是"持续快速的经济增长，即私人领域持续不断的扩张"①。宪法只是赋予了人民在私人能力方面的权力，而没有赋予其(潜在的)公民能力，即共同参与制定管理他们(作为行动者和共和政体的拥护者)的法律，因此宪法就不能取得革命曾经允诺的政治上的突破。代议制政治制度重新引入了统治者与被统治者之间的冲突，因此对绝大多数人来说，政治成了老样子：一个从外面、从上面作用于他们的外在力量。

公共自由在美国宪法下的黯然失色对阿伦特的委员会制度来说是一种强烈的反衬。委员会制度是她对在所有现代革命过程中出现的一种新的政府形式的描述，它也许是阿伦特著作中最为乌托邦的、最不切实际的一个概念。不管是 1789 年以后及 1870—1871 年间的巴黎、1905 年以及 1917 年的俄国、1918—1919 年间

① 阿伦特，《论革命》，256 页。研究这种历史动力的重要的美国批评家是已故的 W·A·威廉斯，具体请参见《绝妙的借口》(William Appleman Williams, *The Great Evasion*, Chicago: Quadrangle Books, 1964)、《美国历史之勾勒》(*The Contours of American History*, Chicago: Quadrangle Books, 1964)以及《帝国生活方式》(*Empire As A Way of Life*, New York: Oxford University Press, 1986)。

最近，像阿伦特那样以市民文化问题为切入点的研究不断出现，特别值得一提的是 R·N·贝拉等人的《内心习惯：美国生活中的个人主义与义务》(R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper and Row, 1985)和 W· M·沙利文的《重建公共哲学》(W. M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986)。

的柏林和慕尼黑，还是1956年的匈牙利，革命管理委员会、苏维埃或räte，“作为人民的自发机构纷纷崛起，它们不仅在一切革命政党之外，也完全出乎这些政党或它们领导人的意料。”[1]委员会表现的是“一个新的权力结构的惊人形成，它完全依靠人民自身的组织冲动”[2]。在阿伦特看来，委员会制度始终出人意料地出现这一事实表明，革命从来不是革命领袖组织起来的，也不会遵循革命思想所规定的道路，而是随时随地突然出现的；人们为了共同的目标走到一起，通过言语与作为投身正发生在他们身边的事件，革命就产生了。

这些委员会是激进民主化的代理者。它们“自觉而明确地要求每个公民直接参与国家的公共事务，只要这些委员会存在，每个个体无疑都能找到他自己的行动领域，可以亲眼目睹他对当前事件的贡献”[3]。它们首先废除的是，甚至对革命政党来说也很重要的，知道的人与行动的人的区分。这些委员会建立在这样一个假设之上，一般公民具有形成自己意见并照此行动的能力。从这个意义上说，委员会表达了这样一个重要真理：知与行一旦分离，自由得以繁荣的空间也就消失了。知与行的分开既破坏了知也破坏了行。[4]

正是在这里，经济生活与社会问题的地位成为自由机构的中心问题。就像在法国、俄国、德国或者匈牙利所发生的那

① 阿伦特，《论革命》，252页。

② 同上，260页。

③ 同上，267页。阿伦特这里引用了奥地利社会主义者马克斯·阿德勒(Max Adler)的著作。有关该主题的进一步思考，请参见阿伦特的《政治及革命之思考》。

④ 同上，268页。

样，革命委员会并不是集中在工厂的工人委员会，否则它们也不会成功地发挥作用。这里包含了阿伦特一个理论主张的核心，政治与经济的区别不可忽视。它们之间的区别就是"参与公共事务和管理或安排公共利益中的事情"之间的区别，这是**政治和行政**之间的区别。高超的政治行动者和成功的行政管理者不仅不是同一个人，他们一般说来也不能是一个人。因为"一个据说知道如何在人际关系领域来对付人，其原则是自由；而另一个则必须知道如何在其原则是必然性的生活领域中去管理人和事"①。革命政党是在那些知道者和执行者之间根据劳动分工而组织起来的，革命政党的胜利是必然性的胜利。政党的专制结构适应工业化和经济增长的要求，后者不管在哪种情形下都明确取代了政治关切。

因此，即使革命已经成功地点燃了自由的星星之火，为它建立了选区或委员会等形式的家园，但在保护阿伦特所说的"失去的财富"方面，所有的革命都是失败的。这种失败的政治后果对当代整个西方国家都有影响，而不仅仅限于那些经历革命变革的国家。自由民主政治体系的概念和制度受到了革命屈从于社会问题要求这一遗产的影响。

其中有着重要意义的是"精英"说的命运。阿伦特认为，作为真正的革命政治形态之关键构成的"初级共和"只能由那些关心世界状态而非个人幸福的人组成。但这种精英不同于社会、文化或专业精英，当然也不同于西方民主国家比比皆是的社团精英或国家精英。如果那些属于阿伦特所说的真正的"人

① 阿伦特，《论革命》，278 页。

民政治精英"①的人是自我选择的，那么那些不是政治精英的人也是自我拒斥的。这种自我拒斥远不是歧视，它强调的是离开政治的自由，不参与的自由，与自我管理的能力一起，也必定是真正的人类存在的一部分。离开政治的自由加深了公与私之间的必要区分，因此使双方各自的独特个性显得更加鲜明。换句话说，如果公共领域的自由促进的是只有在共同享有一个世界的人们之间才能表现的品质，那么离开政治的自由保证的则是亲密的繁荣和爱与同情的品质。

阿伦特的政治精英指的是从那些关心公共自由与幸福的人中通过自我选择而产生的人，原则上所有人都能够成为这样的精英。阿伦特的精英说与所谓的民主精英理论形成鲜明的对立。② 这些理论过于准确地描绘了西方国家党派政治的反政治特点，"投票人只能同意或反对批准一种……他没有参与的抉择"，"代表和选举人之间的关系变成了买卖双方的关系"。③ 这些制度缺乏一个人民可以进入、自我选择的精英可以产生的公共空间。"换句话说，

---

① 阿伦特，《论革命》，284 页。

② 同上，278 页。阿伦特在其他地方还提出下列主张："绝不是国家的每个居民都需要成为这个委员会的成员。不是每个人都要或必须关心公共事务。这样，自我选择的过程就能将一个国家的真正政治精英集中起来。那些对公共事务没有兴趣的人就应该对没有他参加而决定了的事务感到满意。但是，每个人必须要有这样的机会。"(《政治及革命之思考》，233 页)

③ 阿伦特，《论革命》，280- 281 页。有关这些理论的清晰论述，请参见 C·B·麦克弗森的《生活与自由主义民主时代》(C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977)第四章。

问题在于政治已经成为一种职业生涯，'精英'也是根据那些根本就是非政治的标准和尺度来挑选的。"①

不过，精英统治大众说完全符合现代社会的实际，因为在现代社会，私人领域已然侵犯了公共领域。阿伦特似乎默认这样一个事实，即至少在可预见的将来，我们的政治范畴以及它们所影响并加以阐明的实践将会继续受到社会胜利的影响。没有比革命未能找到它合适的制度更能说明问题的了。那种独特的旨在建立自由的现代运动最后以给必然性助纣为虐而告终。

因此阿伦特的革命研究是以一抹悲哀、忧郁的色调结束的。创新的精神似乎在不断增长的无世界性的冲击下熄火了。在阿伦特看来，走出现代困境的希望极其渺茫，惟有希冀在迄今尚无法预知的情况下还有一些人渴望感受不朽，渴望惟有公共领域才能赋予的卓越。

5

我们如何理解阿伦特对革命所作的这种异乎寻常而又令人惊讶的论述呢？阿伦特说，我们被悬于过去与未来之间、已然与不再之间、将然与尚未之间，革命则是对这句话的最好注脚。革命始终是指向未来的，因此它是现代境况之历史性的有力表现，是我们乃时间中的存在这一生命感的有力表现。

---

① 阿伦特，《论革命》，280—281页。有关这些理论的清晰论述，请参见C·B·麦克弗森的《生活与自由主义民主时代》(C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977)第四章。

阿伦特接受了这种境况，她并没有提议要回到所谓比较高贵的古代去，这既不可能也非人之所愿。但她也明确地指出，我们那种可以说是跳出冲突的能力只能发生在思想之中，在她看来，这是我们置身于过去与未来之间的一个基本特点。① 而当我们认为我们在实际上能这样做时，问题就产生了。科学就是这样努力从字面意义上来理解"阿基米德在地球之外寻找一个支点以撬动地球的愿望"的。在实验或实践活动中，它已经"在地球上、在尘世的性质里发现了一种行动的方式，好像我们是在外面处置它的一样"②。阿伦特所说的"世界异化"部分就指这一点。从某种程度上说，革命理论与实践效仿的这种从过去与未来中间的"跳出"，对这种异化起到了促进作用，这就是试图建立一个公共领域活动的致命后果。

因此我们不能避开与尘世的联系，不能脱离我们的历史。我们不仅在智性上而且也在身体上与我们现世的居所相联系。但这意味着我们又回到社会问题上来，因为在历史中发展的物理必然性如果不是别的，就是我们真实处所的基本要素。在实际社会问题中能够存在阿伦特所理解的革命变化的根源吗？说得宽泛些，必然性领域能够按照自由要求来塑造吗？对社会生产资源的安排能够形成政治考虑与决策的本质吗？阿伦特认为是不能的，这也是她面对失败了的革命而感到忧郁的原因之一。

但也许她自己的著作为我们暗示了另外一种选择。正如我在

---

① 阿伦特，《前言：过去与未来之间的鸿沟》，见于《过去与未来之间》，11 页以后。

② 阿伦特，《人类的境况》，262 页。

第一章所说,阿伦特的论述暗示,劳动过程包含着多样性与主体间性的种子。具体到革命,她清楚地表明,从压迫中解放出来是在真正公共生活中实现自由的一部分——她甚至主张为了自由的利益而动用政治权力将人民从必然性中解放出来。① 对必然性的反映无过于贫困这一社会问题:在阿伦特看来,无视这个问题就等于放弃建立一个真正政治共同体的可能性,因为后者要求所有进入公共领域的人摆脱必然性的束缚。马克思认为,贫困不仅对人构成损害,它还迫使人沉默;这可以说是阿伦特对马克思的一个深刻认识。由此看来,甚至暴力这个必然性的忠实伙伴也有积极意义。我们应该知道,阿伦特不是一个和平主义者。她认为,暴力有助于促进政治改革,而反抗压迫无疑至少是一种改良。

一切革命归根结底都引出了真正公共领域的要素,尽管这些要素虽然最终没有彻底毁坏却也变得非常空洞。也许正如哈贝马斯所说,我们完全有理由认为,阿伦特那相互作用的、交流性的权力观与那种认为我们的经济关系能够顺从自觉的自由精神指引的观点有着共同的基础。②

阿伦特对革命的理解复杂而又模棱两可,但它对认识当代政治发展具有借鉴意义。以下是两个有启发性的例子。南非的消除种族隔离运动以及非洲国民大会及现政府为制定新宪法、建立新的公共生活以实现多数人统治所做的努力,在很大程度上与阿伦特所说的真正革命行动是一致的。但是,恼人的社会问题的存在——大多数黑人饱受贫困的煎熬——实际上可能会导致成功创

① 阿伦特,《论革命》,61页以后。

② 哈贝马斯,《阿伦特的权力交流观》。

造自由领域的前景一片黯淡。

另一方面，东欧尤其是前苏联各共和国的情形更加糟糕。那里不仅没有制宪活动，没有建立公共空间的努力，而且由于存在大量没有财产的群众，所以还可能异乎寻常地制造出一种前所未有的社会问题。在这些地方，自由与民主的前景蒙上了不祥的阴影。

阿伦特对革命的论述绝不是极少历史或实际意义的"乌托邦"宣传册，它为研究政治变革提供了现实的、批判性的框架。她的论述表明，在努力创造新秩序时，应该采取的恰当态度是谨慎的希望。我很长一段时间都认为，如果阿伦特明确提出本体论问题，那么她的立场会得到进一步的巩固，因为事实是，对真正政治的要求已经提出了成为完全的人意味着什么的问题。在我这种认识的背后是一种受马克思主义影响的对人的实质的理解，认为它就是自由的创造的活动，这种活动在适当的条件下多少是可以理解并无疑能得到保证的。现在我认为，实际上《论革命》本身已经是一种本体论的论述。在仔细编织梳理私人动机和公共目标的复杂关系时，在论述革命如何戏剧性地提出政治地思考和政治地行动的关系时，阿伦特已经阐明了成为什么是好的这样一个问题。人们常常注意到，阿伦特没有对革命进行历史分析。但人们不经常注意到的是，这实际上是有意而为之的。我认为，阿伦特奉献给我们的是一种胸怀历史的行动本体论的论述：行动在某些实际生存经验的环境（与人的其他能力相比，行动的独特性在这里最明显）下实际意味着什么，能够意味着什么。

阿伦特用索福克勒斯的话结束了她对革命的论述："不出生胜

过一切用词语表达出来的意思;其次,一旦出生,最好尽快回去。"[1]惟有诗人,这个记忆与回想的守护者,能够保护那岌岌可危、无法弥补的财富:自由精神。她引用法国作家、第二次世界大战抵抗运动的战士勒内·夏尔(René Char)因为面对得不到形而上学保证的政治行动要求而面临困境时所说的话说:"留给我们的遗产没有任何遗嘱。"在论述整个西方政治思想传统的损失时,她又引用了这句格言。这最终是同样的遗嘱,同样的财富。情况也许是这样,思考与行动、哲学与政治归根结底有着某种深刻的一致性,不管它们之间在历史上存在何种恩恩怨怨。

为了与我们政治思想传统的崩溃达成和解,阿伦特强调我们无可规避地要"不傍扶手地思考"(thinking without a bannister)[2]。也许我们现在同样需要不傍扶手去行动。我们能够鼓起勇气肩负这一重任吗?我们能够成为公民吗?

---

① 阿伦特,《论革命》,285页。

② 阿伦特,《论汉娜·阿伦特》("On Hannah Arendt", in M. Hill ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*),336页。

第六章　什么是政治地思考

为了理解现实并与之和解，他花了14年的时间来回忆和反思……而要想学会"简单"、抛弃"简化的抽象思考"，使表达"具体"思想和情感的技巧及语言变得娴熟，并懂得对现实而言抽象概念和抽象感情不仅是错误的而且还狼狈为奸，需要花费这么长的时间……无论是对那些接受了正规的抽象思维教育的哲学家来说，还是对沉湎于同样抽象的情感的常人来说，自习具体性，不懈地忠于真实，都是一件困难的事情，而这部十分认真、妙笔生花的作品恰恰做到了这一点。

汉娜.阿伦特为J·格伦·格雷《勇士们》撰写的引言

在身后出版的著作《康德政治哲学讲稿》(*Lectures in Kant's Political Philosophy*)中，阿伦特认为，康德的政治哲学大多没有形诸文字，而是隐含在其他论述之中，其根本性的思考是"如何调和国家组织问题与他的道德哲学即实践理性命令之间的关

系"①。在处理这个问题时，康德的一个惊人发现是，他的道德哲学毫无帮助。在他明确的政治著述里(阿伦特及其他一些人发现，对像他这样的哲学家来说，这些著述是幼稚的)，康德不得不转而依靠霍布斯以后关于人的本质的论述，以作为对整个政治可能性的解释。正确的政体能把理性的、追逐私利的人的冲突与斗争转变为适当的公共举动，即与维护稳定的集体组织相一致的行为。因此康德得出这样一个结论："甚至一帮魔鬼"只要足够精明也能解决政治问题——对一个如此献身于人的理性力量与人的尊严的思想家来说，这种观点实在是令人沮丧的讽刺。因此，康德与西方政治哲学传统一样倾向于贬低公共事务领域，认为它们对追求独特的人类目的来说无足轻重，这就不足为奇了。

阿伦特当然对康德思想(如他所表现的那样)的转向感到不满。她在他的著述中找到了他政治哲学的另外一个基础，该基础会确立公共领域的尊严，这似乎是他的道德哲学要求(更不必说他对法国大革命的热情了)所需要的。她认为她在康德的判断力概念及其按照人类相互依赖这一事实调解自我与世界的关系的能力中发现了这一点。

阿伦特从一个对她产生深刻影响的思想家的著述中梳理出一种连贯而称心的政治哲学的愿望再次说明，哲学与政治、理论与实践之关系对她的政治思想具有重要意义。正如她为《勇士们》撰写的引言所表明的，对政治的理论性态度总存在把具体含义肆意抽

---

① 阿伦特，《康德政治哲学讲稿》(*Lectures in Kant's Political Philosophy*, ed. , R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982)，17页。

象化的危险。简而言之，它存在意识形态的危险。正如我们已经看到的，阿伦特认为哲学家对公共事务领域的敌意与这种情形沆瀣一气。

但阿伦特在上面那个引言里表达的观点还有另外一层意思，她只是在论述"具体"思想时向人们暗示了这一点。有一个基本的问题有待解决，即我们需要一些概念赋予经验以理性形式，以使经验得以向那些言行能力乃其本质之基本构成的人们敞开。理性在公共生活中发挥着关键作用，即使哲学家所赋予它的形式对政治领域造成了破坏性的后果。而且这种"公共"理性也不是那种所谓脚踏实际的常识：像哲学家一样，"常人"也沉湎于抽象的思想和感情，阿道夫·艾希曼就是一个恰当的例子。

问题——也是机会——在于，政治哲学的概念与政治生活的概念是一回事。这意味着，哲学家与公民的处境是相同的，对此柏拉图和亚里士多德非常清楚，阿伦特在《真理与政治》一文中也认为事实就是这样。但（尤其是）柏拉图似乎认为，这种情形首先对最高等的人之卓越——精神生活——构成了威胁，因此哲人王势所必需；而阿伦特则认为，这恰恰表明，无可规避地要让所有人去思考（在这一方面她与康德及启蒙运动的联系更为紧密）。[①] 公民

① 在此我没有提到这个问题：柏拉图是否故意出人意料地提出哲人王统治的主张，而其真实目的是反对之？就阿伦特而言，她并没有质疑柏拉图表现出来的立场。

有关柏拉图政治方案的精妙分析，尤请参见 A·康托斯的《统治：隐喻与政治现实》和《知识分子生活》（"The Intellectual Life", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 1, no. 3, fall 1977, pp. 59—70）。

与理性必须有某种联系，这种联系必须在积极的公民身份自身的范围内来确立，而不能从外面强加上去。

这样，阿伦特对西方政治哲学传统的批评就揭示出了它最有争议的性质：这种传统关注的是对(about)政治进行思考，而不是作为(as)政治来思考，尽管它最深刻的推动力要求它靠政治生活来自我理解。① 哲学是一项孤独的活动，但这种孤独是有条件的，这个条件要素就是人的多样性，这是共同的处境："我们全都一样，即都是人，但谁也不跟生活在过去、现在及将来的其他人相同。"② 《人类的境况》结尾引用了加图(Cato)那两句动人而语义含混的诗："他在无为时最活跃，他在独处时最合群。"③哲学与多样性的关系就是这两句诗的背景。行动的生活与沉思的生活正是在这一点上相互交叉、相互作用，这是它们纠缠在一起的难解之结。

我想，阿伦特的思想之所以难以分类，问题就在这里。它一方面依靠哲学传统，同时又试图与之保持距离，并且继续重视其要求与关切。哲学必须结合政治，但又不能使政治屈从于自己的这样一种要求，即它要统治公共生活。政治必须包含理性，但同时又要抵制始终存在着的借助并通过抽象的一般去统治个别的威胁。易言之，一种不适当地政治化的哲学有变成它的滑稽像——意识形态的危险，而一种不适当的哲学政治则有变成它歪曲了的镜

---

① "整个哲学史……记录的思想材料太多，而记录的思考过程则太少。"阿伦特，《思考与道德关切》("Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research* 38 : 3, autumn 1971)，424—425页。

② 阿伦特，《人类的境况》，8页。

③ 同上，325页。

像　暴政的危险。

要正确面对哲学与政治、理论与实践的复杂关系，政治理论必须处理的不仅是政治思考（political thinking）的性质问题，它还必须问这样一个问题：什么是政治地思考（to think politically）？它必须关心一种特别的公民理性的要素，这种公民理性避免了抽象哲学和抽象常识的双重陷阱。

在本章，我试图研究阿伦特是如何解决什么是政治地思考这样一个问题的，以及她解决到了何种地步。当然，她有关真假现代政治形式的讨论揭示了独特的政治思考的一些要素，但我想通过集中讨论她的两篇文章对此作进一步的阐述。两篇文章中一篇相对来说非常著名，另一篇则鲜为人知，而在我看来，表明阿伦特立场的恰恰就是这篇文章。结束时我要讨论对政治地思考这项任务来说显得至关重要的判断这一精神能力问题。我希望最终能把握住她那理论成就所特有的含混风格。

这样，阿伦特对革命及其前景特别是政治行动与公民身份前景的忧郁评价根据就比较清楚了。它不只是面对失败了的革命而产生的悲观主义情绪，还涉及到这样一种认识，即虽然我们在拼命努力使理论与实践、意图与结果、主体与客体（随你挑）相统一，并竭力使这些努力彻底连贯且行之有效，可是人类的处境竟然是这样，它使我们的所有努力即使没有归于徒劳却也成为问题。无论如何，即使传统已不复存在，它所针对的本体论问题也仍然十分重要。

这些本体论问题在阿伦特思想中的那种保罗·利科所谓政治行动特有的脆弱性方面表现得非常明显。回忆制度所保证的行动之现世性存在终究不能如此恒久。往好处说，人们会遗忘；往坏处说，人们会记错。历史是你争我夺的领域，不是一成不变的材料

（把历史看作过程就是对付其"可悲的随意性"的一种方式）。非常具有讽刺意味的是，阿伦特年轻时曾是一个对哲学孜孜以求的人，纳粹主义的兴起迫使她走出哲学的象牙塔而进入公共生活并呼吁恢复真正的公共世界和公共幸福，然而到了生命的暮年，她却抛弃政治重新退回哲学领域——但这时已不再保证，这意味着面对尘世之外的永恒事物，或这样的转变不会产生政治影响，纵然这种新的哲学思想不会直接提出政治问题来。政治允诺了一个它不能兑现的世界；哲学则设想了一个它不能忍受的世界，可它必须这样做，否则就有支离破碎的危险。

结果在阿伦特看来，黑暗时代及以外的人们以尊严、体面与勇气忍受这种困境的方式是衡量当下政治可能性最可靠的尺度。

1

阿伦特对公民理性作了恰当的论述，在这方面她有两个很有说服力的主张，虽然它们主要都隐含在她对其他问题的阐述中。我们已经知道，她的第一个见解源自对暴力与国家的分析。她认为，真正的公民是不服从的，因为服从与统治性政治紧密相连，这样的服从阿伦特是坚决予以质疑的。第二个主张与下面这个问题相关，即面对纳粹统治的罪恶要求，人们所采取的态度是由什么来决定的。阿伦特认为，最愿意并能够抵制这些要求的人不一定是那些在道德问题上见识高超、训练有素的人，相反，那些善于独立思考与判断因此乐于批判性地看待事物的人抵制最为坚决。[1] 归

---

[1] 阿伦特，《独裁统治下的个人责任》。

根到底，阿伦特对政治地思考之内涵的理解就涉及这两个问题——人们如何面对统治性的政治与社会制度的要求，如何面对社会性世界而有意识地按照个体的某些天性去生活。

像康德一样，阿伦特对智性(intellect)和理性(reason)作了区分，前者是认识与知识的源泉，后者是思考与理解的动力，它本质上延伸到了所能知晓的范围之外。对阿伦特来说，区分思考与认识至关重要，因为它具有康德看来没有注意到的政治意义。康德想否定知识以使信仰在科学时代再次占有一席之地，也就是说他要重建形而上学体系。可对阿伦特来说，问题的关键在于认识不足以成为真正行动的基础，必须渗透整个实践的不是理论而是思考。思考与康德的实践理性也不尽相同，后者是举止适当的准则。极权主义已经表明，知识(包括道德规范知识)与智性都不一定能够筑起一道反抗罪恶的屏障。艾希曼虽然智性平平，但绝不愚蠢，他也不是没有注意到道德的要求，他只是没有思想。情形也许是，不仅艾希曼对绝对命令的理解存在缺陷，命令本身可能也出了问题。

"思考会是这样一种活动吗，它习惯于对所发生或所注意的一切事物进行分析，而根本不管结果及具体的内容？这种活动会是使人们免于'作恶'甚至实际上'调教'他们去反抗罪恶的条件之一吗？"①当阿伦特面临艾希曼这个在处理现实问题时只会搬弄一些陈词老调的人的平庸罪恶时，这样的问题就产生了。我们如何思考，我们是否思考，这些问题都与我们作恶的能力之间存在联系。这也表明，思考虽然必定是一种孤独的活动，但它却既是政治的又是道德的活动。就是我们从世界、从与他人的联系中退出的时候，

① 阿伦特，《精神生活》，5页。

世界依然近在咫尺。

虽然思考并没有公认意义上的那种结果，但它却是现世性的——也就是说，行动的生活与沉思的生活尽管有区别，但并非井水不犯河水——这种悖论是阿伦特的两卷本哲学著作《精神生活》的出发点。但对这种悖论的政治含义阐述最为明晰的却是她写于1971年的文章《思考与道德关切》（“Thinking and Moral Considerations”）。

在《思考与道德关切》一文中，阿伦特着手证明，思考活动始终是一种政治过程，虽然它通常也涉及许多与政治无关的事情。当我们思考时，我们不仅仅是关注政治家的行为或正义的意义。思考这种活动在世界上似乎“出了故障”，因为它始终涉及到那些必须先从我们的感觉中除去、然后再借助想像向我们“再现”的事物，这样它们才能够在思考过程中发挥作用。在作为思维形象重新显现之前，事物必须去掉显现（dis-appear）而不可见。而正如阿伦特所再三表明的，显现是公共生活的本质。一个人在思考时，他实际上已经离开了显现的世界，离开了公共领域惟一的可能家园。

问题远没有结束。柏拉图笔下的苏格拉底是哲学传统中的思想家原型，他是一条“电鳐”，“惟有通过麻痹自己才能麻痹别人”。借助这幅描绘，阿伦特认为，在思考时我们中止了我们的活动，仿佛麻痹了一样，因为我们突然对当初我们视为理所当然的事物产生了困惑，就像苏格拉底的困惑一样。甚至在我们再次试图行动时我们仍处于麻痹状态，因为我们“不再确信当初我们不加思考就去做的那些似乎……无可怀疑的事”①。与此同时，思考导致我们从世界中退了出来，它还质疑并颠覆我们关于世界的先入之见（因

① 阿伦特，《思考与道德关切》，434页。

此，苏格拉底不仅是一条电鳐，他还是一只牛虻）。思考的这两个特点似乎使行动变得即使不是不可能也是异常困难，而行动当然是真正政治的核心要素。

到目前为止，阿伦特似乎只是老调重弹，认为哲学与政治终究是不同的，它们彼此毫不相干。此外，既然哲学活动、思考活动是某种爱或渴望的产物，从情理上讲，大多数人都无法从事这项活动，因此似乎只有少数人才对它感兴趣。相反，政治则无疑是多数人的事。甚至对那些特殊的少数人来说，思考也似乎与罪恶问题全然无关，因为，既然追求智慧"是一种爱和渴望，思想的对象就只能是可爱的事物——美、智慧、正义……丑与恶理当要从思考对象中剔除出去"①。这一切似乎是说，少数具有"高贵的品质"（柏拉图）的人将卓然行事，必须不受多数人的潜在对抗。既然思考不能处理恶，恶的问题也就没有解决的办法，最可靠的制止办法就是柏拉图在《理想国》和《高尔吉亚篇》(Gorgias)中所说的天国奖惩的神话。简而言之，政治生活必然是关于统治和被统治的。

但是阿伦特并没有就此止步。思考或哲学与政治的这种含蓄的关系存在两个问题。第一，思考这种"危险且没有结果的艰巨活动"其无情的破坏性造成了这样一种局面，从事这项活动的人将不会"满足于怎样不按教条思考的教导"，他们会改"苏格拉底思考追问的无结果为反面结果……人们会懒散地、不假思索地运用思考的这种反面结果，就仿佛古老的价值一样；这种结果一旦被运用到人类事务之中，就好像从未经过思考一样"②。苏格拉底的两个误

① 阿伦特，《思考与道德关切》，437页。

② 同上，434—435页。

入歧途的门徒——亚西比德(Alcibiades)和克里提阿斯(Critias)——就认为,如果某个准则得不到支持,那么就应该坚持它的对立面,或干脆不要准则,这是玩世不恭的虚无主义。这种观念确实包含在思考过程中,但却不是思考活动的产物。虚无主义是一种反教条,是"因袭主义的另外一面",它不是出于"苏格拉底的信念即未经省察的人生是没有意义的人生,相反,它出于这样一种欲望,即找到使进一步思考不再必要的结果"①。这种不愿意承认思考过程之明显徒劳的想法既能够在不思考的多数人中产生,也能够在那些沉湎于思考活动的人中产生,拥有"高贵的品质"并没有为反抗政治上的不负责任提供保障。

第二,认为多数人不能(以及由于存在危险也许不该)思考的观点使人们免去了检讨他们所信、所为的需要,这种观点是政治的家常便饭。人们被教导要"牢固地坚持一切在特定时间、特定社会里所规定的举止规则",他们对这些规则的内涵不加检讨,简单地用它们去对事情分门别类。概言之,这些规则是外在的约束,人们与之没有具体的关联。这样的价值法则很容易为新的法则所取代。事实上,"人们越是牢固地坚持旧的法则,就会越加迫切地去认同新的法则……极权主义统治者轻而易举地颠覆了西方道德的基本戒律——在希特勒统治下的德国,'不可杀人'被践踏;在斯大林统治下的俄国,'不可作假见证陷害人'遭颠覆。"②如果少数人对思考的强烈愿望并不能制止玩世不恭和虚无主义的兴起,那么多数人的合法性战略也无法阻止政治灾难,因为它极力阻拦人们

① 阿伦特,《思考与道德关切》,435页。

② 同上,436页。

去反思他们所信守的准则。

只要略加思考就可以发现，对阿伦特来说，这两个问题事实上是密切相关的。它们显然都对世界、对多样性无动于衷。虚无主义者玩世不恭的反教条导致了对意识形态的热情，对统治性道德法则照搬照抄式的拥护则导致了机械自动的行为。思考与政治各奔东西，最终各自形成了自己歪曲了的镜像：亚西比德的伪批判和伪独立，以及群众行为受规则控制的假公社制。

这样，在阿伦特看来，苏格拉底的榜样就对哲学和政治产生了决定性的作用。阿伦特认为，苏格拉底不是一个“职业思想家”，而是一个“认为自己既不属于多数人也不属于少数人”的代表。他是这样一个人，“他在思考，但却无需成为一个哲学家、一个公民中的公民。在他看来每个公民应该做的事情这些人却没有做，每个公民有权要求的事情这些人却没有提出来。”①他能发挥代表的作用，认为思考是所有人的迫切要求，这是由他的这样一种假设所决定的，即对所有有能力的人来说，某种经验原则上是可能的。

正如阿伦特所发现的，这种经验的本质充分地表现在苏格拉底的两个表面上令人困惑不解的命题之中：蒙冤要比作恶好，与多

---

① 阿伦特，《思考与道德关切》，427 页。阿伦特明确指出，她在这些反思中感兴趣的不是作为历史人物的苏格拉底，而是作为思想家典范的苏格拉底。当然她绝不只是这样对待苏格拉底，对法国大革命中的罗伯斯比尔也是这样的，这一点我们已经知道。关于马克思，阿伦特指出：“职业的反马克思主义者”为了诋毁他的思想“竟然发现马克思不会谋生，但他们似乎忘记他已经‘供养’了几代作者。”（《人类的境况》，71 页）一个人的形象或典范在历史上发挥的作用也许比他一生的历史事实更重要，无论如何，事实本身不会阐明生命的意义

数人不一致要比自身不和谐好。后一个命题是前一个命题的必要条件，阿伦特对此也情有独钟。它表明，独特而完整的个体身份自身包含着差异，因为至少得有两个成分才存在所谓和谐或不和谐的问题。对我来说，"我是"(I am)这种身份，我如果要被认出，那么真实绝对地出现在别人面前的身份就必须包含两个而不是一个成分。我自身既同一又不同一。这种同一与不同一是意识的基础和产物："我们所谓意识……是这样一种怪事，尽管我几乎不在自己面前出现，但某种意义上我还是为了自己的……我不仅为他人也为自己，在后一种情况下，我显然不是一个。"① 对他人来说，我是一个，我是自我同一的。对我来说，对与自身相关的自我来说，我必然是两位一体的。

人的这种意识特点是每个人所共有的，它使思考具有了政治性。"人的意识表明，差异与他性(otherness)是(供人在多样性事物中居息的)显现世界的突出特征，也是人的自我存在的条件。"② 意识使思考成为可能，因为它所包含的我(me)与自身(myself)之间的分裂是内部对话(我们称为思考)的本质："思考所现实化的内容就是意识所生成的差异。"③

思考的这种基础将思考与道德关切连在一起，并赋予这些道德关切以固有的政治性。如阿伦特对苏格拉底所作的诠释那样，他的第二个命题表明，对一个想思考的人来说，两个伙伴在思考过程中通力合作，这一点至关重要。蒙冤要比作恶好，道理就在这

---

① 阿伦特，《思考与道德关切》，441 页。

② 同上，442 页。

③ 同上。

里：一个人可以与受害者共处，但要与作恶者共处就非常困难，而独自对话则完全不可能。

两位一体——意识——显然是所有人的特性。但就像人的多样性境况需要靠现世性的机构即城邦结构才能化为现实并得到保证一样，思考这种将意识中的差异化为现实的活动也需要有它自己的"家园"，它自己的回忆手段。这个"家园"就是孤独，在这里我与自我交流，我检讨事物。从外在世界的事务中回家就是面对那个伙伴，它有时叫做良知，在它面前我必须把自己盘点一番。我不敢反驳的就是这个伙伴，它会对我的罪行进行审判。

艾希曼现象给阿伦特的启迪是，世界的异化不只是一种外在的、社会的现象，它也是一种内在现象。有这样一些人（可能还很多），他们从不回家，或者就无家可归，他们从不停下来思考。"这不是什么恶或善的问题（即通常的道德问题），也不是什么智慧或愚蠢的问题（即'职业性'思考问题）。"思考，人的一种自然需要，"并非少数人独有的禀赋，而是人人始终具有的能力。"与此同时，"不能思考也不是那些缺乏脑力的多数人'独有的禀赋'，而是人人——科学家、学者以及其他从事各种精神活动的专家——始终存在的一种可能，只要他回避与自我的交流，他就不能思考，而苏格拉底首先发现了这种自我存在的可能性和重要性。"① 那些不能对自己的言行作检讨的人不会关心甚至没有必要注意他们是否自相矛盾，他们对犯罪也毫不留心，因为罪行差不多立即就会遗忘。简而言之，他们没有任何具体的动机就能够去作恶，并且毫不犹豫。

---

① 阿伦特，《思考与道德关切》，441—445 页。

要克服内外两种世界异化，必须采取一致的步骤。作为与接受知识的能力相反的一种能力，所有人都去思考是关键。当然阿伦特并无意用思考代替行动，这两者必然是有所区别的。行动既依赖思考也依赖认识，虽然认识本身是不够的，并且"思考本身对社会没有什么益处，它远不如对知识的渴求，知识可以服务于其他目的。思考不创造价值，它永远不会发现什么是'好的'，它不但不会巩固普遍接受的举止规则，反而会瓦解这些规则"①。实际上只有在极端时期思考的全部政治意义与道德意义才会彰显："那时每个人都不加思考地被所有其他人所做的和所信奉的东西所裹挟，那些思考的人则被从他们的藏身之所拉了出来，因为他们拒绝加入的举动一目了然，因此它就是一种行动。"②

诚然，这些危机时刻，她所说的"情况危急的时候"，要远远多于我们的想像，但无论如何它们都不会大张旗鼓，它们自在地潜伏在表面上按部就班的日常社会生活之下。不管怎样，每当这些时刻出现时，在那些不合时宜地思考的人的行动中表现得非常突出的就不是思考及其无结果，而是别的东西，是那种说"这是错的"或"这是美的"的能力。这是判断，那让我们无需把个别情况置于一般准则之下就能对它们进行裁决的能力，而一般准则能够通过生搬硬套、死记硬背去传授、去掌握。因此如果"思考，两位一体的无声对话，在我们的同一性之中将意识所生成的差异化为现实，并产生良知这个副产品，那么判断，思考解放性影响下的副产品，就实

① 阿伦特，《思考与道德关切》，445页。

② 同上，445—446页。

现了思考,使它在显现世界得以彰显……思想的彰显不是知识,而是区分对错美丑的能力"[1]。

因为判断使思考在显现世界得以彰显,所以在阿伦特看来,它无疑是我们精神能力中最为政治的。稍后我会就此作进一步论述。此刻有必要指出的是,公民理性,政治地思考的能力,需要一些条件,这样人们才能够与自身"在家",才能进行两位一体的对话并以此检讨自己的言行。[2]

不过思考不仅是"对整个社会来说除危急情况外的一个边缘性活动"[3],它还必然是个人性的活动。它使我们能够适应集体生活,能对集体现象作出判断(或根据其集体意义对个体现象作出判断)。但在阿伦特看来,城邦集体生活中有一个时刻——团结的时刻,阿伦特所说的"与"某人而不是"为了"或"反对"某人的时刻——思考本身不能自我告知(inform)。为此那与思考相关但却与之不同的某种东西就成为必需。我想,这"某种东西"就是阿伦特所说的"理解"(understanding)。

2

对团结这一真正政治之核心要素的需要引出了这样一些问题,即人们如何有意义地和睦相处,如何达成一致的意见(或保持可以理解的不一致);一句话,人们如何表明他们的处境是共同的

---

① 阿伦特,《思考与道德关切》,446 页。

② 阿伦特论述现代教育的一个主要目的就是要指出,这一重要制度并没有能够为孩子们进入世界提供种种准备。参见《教育危机》。

③ 阿伦特,《思考与道德关切》,445 页。

处境或不能这样做。易言之，团结包含着解释的环节：人们如何能够在世界里去表达并解释他们自身及其他人的意图。世界是多元的，这就向人们提出了实际生活中的结构问题，即有约束力的社会及政治规范问题，这些问题只有通过讨论和一致的意见才能加以解决，而这已经预含了意识的、明确的人类意图。阿伦特的著作具有这样的解释性内容吗，它不但要阐明一起生活的问题，还要回答我们如何去做的问题。

《理解与政治》（"Understanding and Politics"）表明，阿伦特的著作确实具有这样的内容。这是一篇热情洋溢、发人深省而又引经据典的文章，它发表于 1953 年，其时阿伦特既非常关心哲学问题又正开始对政治问题产生兴趣。该文是在有必要对极权主义进行剖析的背景下完成的，因此许多内容都与极权主义相关。如标题所示，《理解与政治》表明，**行动的生活**与**沉思的生活**在结构上彼此复杂地联系在一起，她后来才用这种说法明确下来。她确切无疑地指出，不管是从哲学的立场看政治还是从政治的立场看哲学，在当前这样一个极权主义以后的时期，我们所面临的一个最起码的任务都是：弄清楚是什么"使我们能够忍受与其他人，那永远的陌生人生活在同一个世界里，并使他们能够忍受我们"。①而这个任务中的核心内容就是理解。

阿伦特的文章具有一种紧迫感，她想尽可能对我们所处的困境作出清楚而全面的阐述。像思考一样，"理解不同于正确的信息及科学知识，它是一种复杂的过程，始终没有明确的结果。它是一

---

① 阿伦特，《理解与政治》（"Understanding and Politics", *Partisan Review* XX/4, July-August 1953），391 页。

个永无休止的活动，通过不断千变万化的理解，我们与现实妥协、和解，也就是说，我们努力在世界上在家。"很简单，理解"是人生存的一种特别方式，因为每个人都需要与世界和解，他作为一个陌生者降临到这个世界上，又因为其独一无二，所以始终是一个陌生人。"① 理解与现世性紧密相连，并使意义的产生成为可能。阿伦特在论述历史与科学时曾经雄辩地描绘了当代的意义危机，而从根本上说这是理解的危机。我们赖以解释实际事物的科学知识无法提供这样的意义，它自身要获得意义，就必须回到阿伦特所说的"初始理解"（preliminary understanding）上来："那些先于并指导严格的科学探索的判断力与偏见……"，以及那"不言而喻地渗透在（科学探索的）术语词汇之中却缺乏批判眼光"的东西。②理解肇始于我们在世界上与他人的共处，因此它既先于知识又后于知识。

诚然，知识并不能简化为理解，如果理解不只是初始的理解，还是"真正的"即批判性的、自我反思的理解，它就有赖于知识，尤其是科学知识。但是，科学与"严密的逻辑性"密不可分，后者实际上主宰整个社会生活。逻辑性独立于世界及实际经验之外，它所产生的内在一贯的"真理"无需人及社会的确认。简化为逻辑运作的思想失去了与富有意义的现实的一切联系，成了静态的、空洞的。仅仅是逻辑性的思想当然与意识形态有着紧密联系。

意义的缺乏导致用逻辑代替常识作为自己的研究手段，个中

---

① 阿伦特，《理解与政治》（"Understanding and Politics", *Partisan Review* XX/4, July August 1953），377 页。

② 同上，380 页。

原因很清楚。我们每个人都有逻辑思维能力，但正因为它完全是个人头脑中的一种活动，逻辑就是非现世的且不能生成意义。对意义的追求遭到了服务于该目的的手段的制约，这就是科学本身不能解决理解危机的原因之所在。

> 只有当人们**之间**的共同领域遭到破坏，惟一剩下的可靠性存在于自明却没有意义的重言式时，这种能力才是"生产性的"；它发展着自己的思想路线，其主要的政治特征就是，这些路线始终具有一种强制性的说服力。把思想与这些逻辑运作混为一谈，就是把几千年里一直被视为人类最高级能力的思想能力降到它最小公分母的形式，不再考虑什么实际存在的差异，甚至连神人之间的本质差异也不再考虑。①

阿伦特不相信，那些公认的理解的范畴一旦失去了亮度后仍能够允许我们明智地处理现实问题；这部分是指她所谓的传统的衰落。在讨论这些范畴对完全新奇的极权主义问题束手无策，并用传统的概念如"暴政"、"阴谋"来把极权主义要素的企图归于失败时，阿伦特明确指出，这种失败并不局限于我们对总国家的困惑方面。处境危险的不是我们在把握这个或那个政治问题基本性质方面的无能，而是我们政治地思考与政治地行动的能力。理解的危机与思考的要求其指向是相同的：它们都指向判断。因此："理解与判断紧密相连又相互交叉，双方都是把个别情况纳入一般规则，按

---

① 阿伦特，《理解与政治》，387 页。

照康德的说法,这就是对判断力的定义。康德并且庄重地指出,缺乏判断力就是'愚蠢',就是'不可救药'。难道不是这样吗?"①

虽然理解与思考明显同出一源——我们与我们所创造但却不能绝对主宰的世界和解的需要——但在与行动的关系方面却存在微妙而重大的区别。思考构成行动得以发生的条件,而理解则是行动中的思考。正如阿伦特所说:"如果所有行动尤其是政治行动的本质是创造新的开始,那么理解就是行动的另外一面,即那种区别于其他许多形式的认识形式,通过理解,行动的人……最终能与已经发生而不可改变的事物相妥协并与那无可规避的存在相和解。"②如果说思考指的是主观的客观性方面——作为有意识的个体我们如何需要一种现世的孤独以进行我们那独一无二的两位一体的对话——那么理解则指的是客观的主观性方面:作为具体的个体我们与像我们一样独特的人们打交道的方式。思考包含那必须出现(准确地说是再现)的缺席世界。理解包含与这个世界的交道而不是湮没,而如果个体只是沉思的历史哲学及统计分析所认为的那些趋势的例证,湮没就会产生。③ 对公民理性来说,以上两点都很重要。

与世界保持有距离的联系的理解其特征让阿伦特想起了哲学

---

① 阿伦特,《理解与政治》,383 页。

② 同上,391 页。

③ 这里所说的湮没在世界里,似乎也是政治决定论的一个标志。马丁·杰伊认为阿伦特是一个原始政治决定论者,阿伦特这里的观点是对他的又一个不利的佐证。参见马丁·杰伊的《永久的流亡者:美国欧洲移民知识分子论集》(Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Europe to America*, New York: Columbia University Press, 1985), 237—256 页。

家所说的解释的循环。这种主张认为，当我们面临实际生活的要求时，"(来自及对于一个人的生活处境的)理解与同意不仅成为问题……它们还是深层的要素。"[①]正如阿伦特所说："理解是一种奇怪的活动。它最终只是表达并证实初始理解首先就感受到的东西，而初始理解始终自觉不自觉地直接参与到行动之中。它不会回避这个循环，相反它知道，任何其他结果都将很快从行动(其中理解只是行动的另一面)中除去，它们不可能是真实的。"她接着指出，尽管存在差别，但思考与理解紧密相连，因为在表面上是'恶性'的循环中，理解"可能……甚至有些像哲学，其伟大思想始终循环反复，使人类心灵一直忙于在自身与万物之本质之间进行漫无止境的对话"[②]。

理解必须回到我们从未真正离开的起点，同时又不是简单的回归，就好像我们从未起程一样。理解的这种特性使得它必须具有一种特别的品质。按照阿伦特的说法，这种品质能够在人类独特的天赋即"同情心"(understanding heart)中发现。这种天赋，既"迥异于伏案活动也迥异于感伤"，既不"只是反思也不只是感情"(因此是革命怜悯的对立面)，它恰恰是想像的能力，借用华兹华斯的话说(阿伦特就是这样做的)，是最昂扬

---

① D·米斯基尔德，《批判理论与解释学：哈贝马斯与伽达默尔之争》(D. Misgeld, "Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Habermas and Gadamer", in J. O'Neill ed., *On Critical Theory*, New York: The Seabury Press, 1976), 176 页。参看伽达默尔的《真理与方法》(H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Crossroad Publishing Co., 1984), 261 页。

② 阿伦特，《理解与政治》，391 页。

的理性。想像使我们既能够在自身与事物之间造成"距离"，没有这种距离，事物将由于太近而无法把握其意义；同时又在各种现象的深渊之间架起一道桥梁，由于它们天各一方，彼此间的深层关系变得模糊不清了。正如阿伦特所发现的，这种在事物之间造成距离又在相互之间的深渊上架设桥梁的做法"是理解的对话的一部分，而为了实现理解的这种目标，直接经验建立了过于亲密的联系，纯粹的知识又筑起了人为的障碍"①。

想像能够成为这个世界中的有生力量，这具有本体论的基础："即使我们失去了衡量的标准，失去了划分个别的准则，那个本质在于创新的人也会拥有足够的原动力去理解，而无需任何先在的范畴。"② 这个"人"实际上是大量的"人"，是世界上的"当代人"。但是，我们作为当代人而生活，即团结在一起的能力并没有得到保证。"只有当我们的理解起作用时，我们才是当代人。如果我们想在这个世界上在家，甚至以在这个世纪在家为代价，我们就必须投身于与其本质进行漫无止境的对话之中。"③ 像思考的能力一样，理解的能力只是人类处境的一个假定，它的现实化始终存有疑问。它们都指出了这样一种可能性，即人类能积极地创造一个他们的能力遭到否定的世界，一个虚假政治的世界。

3

在阿伦特对思考与理解的论述中，我们可以清楚地看出以政

---

① 阿伦特，《理想与政治》，391—392 页。

② 同上，391 页。

③ 同上，392 页。

治为基础的思考——一种特别的公民理性——的复杂性。这种理性必须既是主观的又是客观的，它是一种内在经验又是一种外在经验。它必须既要独处又要合群，它必须能够让我为了我自身而存在同时又与他人在一起，因为我与他人在一起，所以我为了自身而存在。汉娜·阿伦特认为判断无疑是我们的精神能力中最为政治的，因为它在显现领域把什么是政治地思考化为现实。判断的独特品质使它既能够替人思考（因此需要他人的出现），又能够判别"对""错""美""丑"，这是一个人向自己展示他是"谁"的独特的特征，为的是能够在公共空间里显现在别人面前。

我们在第三章已经指出，在阿伦特有关文化危机及谎言政治的论述中，判断力这一概念发挥了重要的作用，正是判断力的这种品质让我们能对我们世界中的事物做出裁决，同时又尊重这个世界的存在，把它看作是一个我们不能通过极度的创造行为强行抹杀的领域。在那里，判断力被认为是一种"扩展的精神能力"，一种设身处地的能力，一种进行"代表性思考"的能力。在《思考与道德关切》及《精神生活》的"思考"部分，判断还具有进行道德及美学鉴别的能力，它以某种方式来制止作恶；在阿伦特看来，判断在审讯艾希曼的过程中发挥的也是这种作用。在《康德政治哲学讲稿》中，判断除此之外还要求旁观者对发生在他或她身边的事件（对康德来说就是法国大革命）作出评价。

阿伦特有生之年没有完成判断这部分的写作，否则它将构成《精神生活》的第三部分。但是关于这个问题她要说的东西确已说出，它们主要表现在有关康德政治哲学的讲稿及其概要形式之中，后者以附录形式出现在《精神生活》的论意志力部分。这些看法足以支持这样一个观点，即正是这个品质使我们既能政治地思考，又

能表达我们实际上这样做的能力。判断的不同意思不应看作是它的多种截然不同的形式,而应看作是同一个复杂现象的几种不同的方面,它同时既是哲学的又是政治的,既是个体的又是集体的。①

虽然阿伦特后来的论述转向判断力更为个性与哲学的层面,但她始终认为扩展的精神能力的存在是一个先决条件,是判断得以展开的基础。与思想或认识不同,判断始终是公共的。说某个事物是对的或错的、美的或丑的,就是预先假定他人的在场,他会赞成或质疑这种说法。因为这种公共性是无法回避的,所以判断不仅仅是断言,它还要试图说服,尽管说服这层内涵可能会被判断必须绝对是约束性的这一表面要求所遮蔽。②

判断要既是断言性的又是说服性的,或者在断言中说服,

---

① 参看 R·贝勒为阿伦特《康德政治哲学讲稿》写的"序言"。贝勒在他的分析性文章(91 页)中说,阿伦特的全部著作包含着"早期"和"晚期"两种判断理论,早期立足于**行动的生活**,晚期则立足于**沉思的生活**。我不同意这种说法,我认为判断在阿伦特的著作中同时立足于二者,因为这两个领域的区分并不像通常想像的那样泾渭分明。

有关判断同时立足于这两个领域的论述,请参见扬-布鲁尔的《论阿伦特的〈精神生活〉》(E. Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*", *Political Theory*, vol. 10, no. 2, May 1982, pp. 277--305)。

② 显然,官方的法律判断远甚于说服,它们是强制的。不过这种强制不同于武力,尽管法律判断后面当然有着武力的支撑。法律判断的说服性特点类似于哈贝马斯所说的较好论点特有的"没有武力的武力"。可以说,正是基于法律判断的这种特点,人们才能够接受用实际武力去保证判断得以执行。(接下页)

就必须具备某些条件。阿伦特在运用康德的那个概念——扩展的精神能力，或者说"精神的扩展"[1]时，她想阐述的就是这些条件。这种扩展通过"把我们的判断与他人可能而非现实的判断进行比较，通过设身处地"[2]而获得。只有通过这种方式我们的判断才能拥有真正的说服力，它来自对共同处境的参与，一种"共通感"(common sense)。

使我们得以设身处地的能力是想像，那种"同情心"的天赋，阿伦特认为它对理性理解至关重要。"想像力"使得他人出现，"因此它活动在一个潜在的、四处敞开的公共空间里；换句话说，它采取的是康德所说的世界公民的立场。"因此，"以扩展的精神能力去思考就是乘着想像的列车去出

(继上页)不用说，这种判断与哈贝马斯的所谓理想的言说环境(这反映了公共法律传统对他的政治理论的重要性)一样都是反事实的(counterfactual)。也就是说，它涉及到这样一种社会政治现象，它只是在实际社会生活中部分地实现，或者以歪曲的形式实现，或者由于主导性社会结构的缘故，产生了讨厌的出乎意料的结果。法律判断的说服性力量与其说是判断过程自身内在属性的产物，不如说是那些判断的政治权威性的产物。强制执行是通过公民的服从而不是(理性的)公民同意得到保障的。

因此，阿伦特所说的权威危机还是判断的危机，极权主义以及艾希曼的例子似乎表明了这一点。企图抹杀事实(即阿伦特所说的政治谎言)可以看作是面对难以驾御的讨厌现实而重申判断能力的企图，但这是一种讽刺性的、歪曲的做法。

① 阿伦特，《精神生活：意志力》，257页。

② 康德，《判断力批判》，第40节。转引自阿伦特《康德政治哲学讲稿》，43页。

访。"[①]要能"访问"——在世界上在家——就需要超越个人独自的意识经验，与他人实现移情。

但阿伦特认为，扩展的精神能力并非指在一个人的头脑中简单地复制在另一个头脑中发现的东西(虽然她对行为主义的批判当然包含这样一种观点，即行动被行为取代时，复制就会成为不折不扣的事实)。相反，"按照康德对启蒙的理解，思考是指SELBSTDENKEN，独立思考，'这是绝不消极的理性准则。对这种消极的癖好叫偏见。'"她接着指出，接受"其'立场'(事实上就是他们所处的位置、他们所属的环境，这是始终人人有别、种种不同的)非我所有的那些人头脑中所想的东西就是消极地接受他们的思想，也就是，把他们的偏见换成我所处的位置的偏见"[②]。解决的办法就是有意识地超越自私自利的局限，并且不是简单地采取他人的那种自私自利的立场去这样做。它要求从世界出发而不是从生活出发去思考。

因为扩展的精神能力的核心要素是在自己的思考中整合他人的立场，而不是简单地以此来替代自己的立场，在康德看来，这种扩展的精神能力就要假设一个不偏不倚的旁观者，"从他的观点去看，去观察，去形成[③]判断，或用康德的话说，去反思人类事务。"在康德看来，这种旁观者身份从政治行动的立场来说是纯粹消极的："康德确实告诉了我们如何把他人考虑进来，但他没有告诉我们如何为了行动去联合他们。"[④]

我认为，正是在这一点上，阿伦特与康德分道扬镳并把自己

---

① 阿伦特，《康德政治哲学讲稿》，43页。

② 同上。

③ 原文为"from"(从)，疑为"form"(形成)之误。——译者注。

④ 同上，44页。

的观点稳固地建立在判断的政治涵义之上。在阿伦特看来，旁观者身份的判断只是显得消极。采取他人的立场但却不想复制他头脑中的东西就是代替他而不是取代他。这是让他人"在"，同时强调我们都"在"一起；它包含对他人的某种"接受"。[①] 同时，不复制他人头脑中的东西，使得自己能对它进行批判。易言之：旁观者身份的判断力，这种扩展的精神能力，努力要走出"归咎"(imputed)意识对"经验"意识的困境（这样，判断就避免了意识形态的陷阱，它尤其对为先锋理论诱惑所困扰的进步政治论具有明显的意义）。

这一切对判断力的那些乍看是非政治的方面来说并不是无足轻重的。康德本人在区分天才与鉴赏力，相应地，艺术家与观众的关系时，似乎也认识到了这一点。成为问题的是美的地位：它是完全内在于客体之中呢，还是包含着客体与大环境之间的关系，也就是说，它是否是一个接受的问题。康德明确指出，答案是后者。如他所说："对美来说，丰富及独创的理念并非必需，而自由的想像与理解（知性）合规律的适合（这就叫鉴赏力）才更为必需。"[②]"规律"(law)一词在康德哲学中用得非常普遍，这已经暗示了一种政治语境。这在康德下面的一个观点中得到证实，他认为，天才是一种不可教会的能力，能以独特的方式赋予理念以形式，这对艺术创造来说是根本性的，因此其主要任务就是将那些只有这个艺术家才能使之变得可见但我们却能够分享的理念变成

---

① 弗雷德·多尔迈尔对接受的研究尤为深入，他受阿伦特的影响很大。参见他的《城邦与现实》(Fred Dallmayr, *Polis and Praxis*, Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1984)。

② 阿伦特，《讲稿》，62 页。她这里引自康德《判断力批判》，第 50 节。

“普遍可传达”。在阿伦特看来，那“引导这种可传达性的才能就是鉴赏力，而鉴赏力或判断力并非天才的特权”。正如阿伦特在《文化的危机》(“The Crisis in Culture”)一文中所说，政治行动与美的客体都要显现；两者都需要一个公共空间。她指出：“美的客体之存在的必不可少的条件是可传达性，旁观者的判断力创造了这样一个空间，没有它，这种客体就根本无法显现。建构公共领域的是批评家和旁观者而不是行动者或创造者。这种批评家和旁观者位于每一个行动者和制作者的心中；没有这种批评与判断的才能，行动者和创造者就会与旁观者相脱离，以致不能发觉这个旁观者。或者易言之，仍用康德的话说：艺术家的独创性（或行动者的新奇）有赖于他使自己让那些不是艺术家（或行动者）的人得以理解，天才可以单数指称……而旁观者只能以复数形式存在。”[①]旁观者包括那必然也是一个旁观者的创造者或行动者彼此共有的东西，那就是判断力。

共通感(senses communis)的重要性由此可见。这种感觉既是判断的基础又是由诸判断自身重新构成，这些判断表明了一种扩展的精神能力的存在。阿伦特再次引用康德的话说：“在共通感之下，我们必须包括共同感觉这样一种观念，也就是一种判断能力，这种判断能力在（先验地）反思时考虑到所有其他人思维中的表象方式，以便可以说是把它的判断与人类共同理性相比照。”[②]这段话的政治含义是，共通感是那似乎没有政治内容的审美及道德判断的基础。正如阿伦特所说：“它使我愉悦或者不悦，

---

① 阿伦特，《讲稿》，63 页。

② 康德，《判断力批判》，第 40 节。转引自阿伦特，《讲稿》，71 页。

作为一种感觉这似乎完全是私人的，也是不可传达的，但实际上这种感觉植根于共同感觉，因此一旦通过反思的转换就可以传达，而反思考虑到其他所有的人及他们的感觉……换句话说，一个人在判断时，他是作为共同体的一员在判断的。”①所有的判断活动都是政治的，虽然并非所有的判断都是（或应该是）政治判断。说“这是对的”或“这是美的”的能力与拥有一种扩展的精神能力紧密相连，这种精神能力的证明则由这些判断的特征来提供。

阿伦特的这种看法是从康德的著作引申出来的，在她看来，判断力是康德隐含的政治哲学的核心。问题就在这里：虽然阿伦特的看法将康德的观点引向其有力暗示的方向，但它却不是康德本人的方向。她这样做不仅是与康德重要的哲学影响相妥协的问题，还涉及到政治哲学的困境与紧张问题，涉及到这些问题如何为解决政治行动地位提供线索的问题，以及因此政治地思考在当代指的是什么的问题。

弄清这些困境之性质的最好办法是检讨阿伦特在康德著作中发现的两种紧张或矛盾。它们都对康德明确的政治反思何以异常疏离及低于他的哲学洞察给予了回答。第一种矛盾与旁观者在政治事务中的立场有关。众所周知，正如他强烈谴责那些使革命跟权利及道德法则要求相冲突的人的活动一样，作为一个旁观者，康德又热情拥戴法国大革命。这是因为，旁观者“能够发现天道或自然的图式，而行动者却不然……就法国大革命来说，在康德看来，旁观者的观点包含了事件的终极意义，虽然这种观点并没有产生

① 阿伦特，《讲稿》，72页。

行动的准则"①。不管革命家自身的行动是多么的错误，旁观者作出的历史判断表明，革命与自然或天道的隐秘图式是一致的；这是奔向普遍目的王国、超越民族与国界的世界道路上的一步。这样，道德上错误的行动产生了有历史性价值的甚至是必需的结果。

在这种情况下，虽然康德的观点具有讽刺性，但它却不一定包含一种两难困境。它指出了道德哲学家和政治行动者（或者甚至政治理论家）之间的鸿沟，它表明政治与道德是不一致的——这当然是老生常谈。如果康德就此止步，那么也许除了用比如马基雅维里（阿伦特自己的选择）的观点以及他有关手段与目的、善与恶的与众不同的看法反击康德的立场外，就再没有什么可说的了。

但是康德并没有止步不前。在阿伦特看来，他对与法国大革命相反的一种情形做了研究，这更为明确地揭示了旁观者身份的困境以及道德与政治之间更成问题的关系。这是"这样一种情形，事件单独地呈现出一种景象即'崇高'，行动者也如此。此外，崇高在这种情形中还会与自然的隐秘图式非常吻合，并且，产生我们的准则的理性绝对禁止我们投身这种'崇高的'行动"②。现成的例子就是康德对战争的看法以及他的一个准则——人们在道德上有责任去追求和平。

康德认为，道德—实践理性要求不应该存在战争。我们的道德责任要求我们这样去行动，好像永恒的和平真的能够出现，哪怕面临所有相反的迹象。但与此同时，康德这位进行历史判断的旁

① 阿伦特，《讲稿》，52页。

② 同上。

观者，又认为战争是人类进步的基本力量。战争展示的是勇气，它是一种崇高的行动。“相反，长期的和平一般会导致突出的商业精神，相应地，卑劣的自私、胆怯和柔弱，并降低人的精神气质。”[1]民族之间的冲突激发了人的感情、促使人们充分地发展自己的能力，因而满足了自然的目的。

阿伦特将这种紧张表述为：“即使康德始终在为和平而行动，但他明白自己的判断并牢记在心。如果他根据他作为一个旁观者所获得的知识去行动，那他自己也知道他是在犯罪了。如果他因为他的‘道德责任’而抛弃他作为旁观者的洞见，那他就是一个唯心主义的傻瓜，与许许多多身陷公共事务的好人无异。”[2]对于基于判断力的政治哲学的重要性，康德虽然没有言明，但这里变得非常清楚。康德所没有发现的是这种可能性，旁观者与行动者之间的鸿沟恰好可以通过以共通感为基础的判断的能力来沟通。正如阿伦特所指出的，个体处在康德道德哲学的中心、进步中的“人类”则处在他的历史哲学的中心；个体与“人类”的关系对个体来说可以变得更加清晰、更加有意义。

在阿伦特所发现的第二种紧张或矛盾之中，即在康德的人类进步论与他对人之尊严的信奉之间的矛盾之中，对调解个体与人类、存在与历史之关系的需要就显得很清楚，而一种完备且清晰的政治哲学也许已经实现了这种调解。阿伦特指出：“无限进步是人类的规律；同时人的尊严要求他（我们每个单个的人）被看作是个性化的存在，同时也被看作——但不进行任何比较且独立于时间

---

① 康德，《判断力批判》，第 28 节。转引自阿伦特，《讲稿》，53 页。

② 阿伦特，《讲稿》，54 页。

之外——是反思性的人。换句话说，正是进步说——如果它不只是环境的改变、世界的改善——与康德的人之尊严说相矛盾。”[①]如果根据他或她的行动的道德内容来对个体进行判断，如果整个人类据以判断的标准不能成为道德行动的基础，以致他们是行动者而不是旁观者这一点连他们自己都无法认出，这有什么意义？

在这里，阿伦特同样在康德对判断的理解、特别是他对那些典型性的判断的认识中发现了解决矛盾的可能途径：“典型是并继续是个别的，正是这种特殊性揭示了普遍性，否则后者将不能界定。”[②] 个别正因为特殊性而构成普遍性，这使个体与全体在过去与未来之间能够建立一个基础比较坚实并且可以企及的关系，一个康德哲学准许的、更能实现的人类联系。

既然康德对判断力的论述已经暗示出了这种能力的政治基础，并描绘了发挥这种能力时的政治特点，那为什么他不将这些暗示作进一步的展开呢？换句话说，为什么他没有写下他的政治哲学呢？说他对政治具有哲学家一般的藐视，这样的回答未免简单。正如阿伦特所言，在康德看来，理性本身具有一种共通性。[③] 答案在于，判断自身具有特别的说服性质，康德清楚地认识到了这种性质。判断力与共通感紧密地纠缠在一起，康德认为这种共通感包含某些行动准则：启蒙准则、扩展的精神能力准则以及一贯性准则。正如阿伦特所说，这些准则“不是什么认识问题；真理具有强迫性，它不需要任何‘准则’。准则适用于意见问题以及判

① 阿伦特，《讲稿》，77页。
② 同上。
③ 同上，40页。

断力(即政治)之中,并且只为它们所需。就像在道德问题中一个人的行动准则是他的意志品质的证明一样,判断力的准则也是他在受共通感支配的尘世事务中的'思想境界'(Denkungsart)的证明"。[1]判断不能拥有真理的强迫性力量,这使得康德这位终究要努力恢复形而上学已经失去了的光辉的哲学家难以接受这样一种情况:判断能足够地支撑一种政治哲学(或者,如果你喜欢,一种政治形而上学)。既然如阿伦特所发现的那样,康德对生活——他称为"缓刑期"(time of probation)——有着像索福克勒斯一样的忧郁,那在阿伦特看来,康德的哲学也明显对世界抱有某种蔑视,她发现,这种蔑视总体上不幸也是现代思想的一个特征。[2]

易言之:康德对人类的希望总体上是与他对人类事务的悲观不相干的。他发现它们之间无法和解,惟有诉诸自然的诡计(ruse)。正如阿伦特所看到的,尽管进步说宣称是一种乐观主义,但它对人类前景却不抱乐观态度。即使它没有无视人类前景,但却对它存有恐惧。[3] 只有使希望与悲观主义相和解的观点才是真正乐观主义的——这正是阿伦特试图在《耶路撒冷的艾希曼》中要表达的一个观点。公民的生活是理性与公共性(这两个概念对康德来说也是关键的)的生活,它是这种和解变成现实的必要舞台,虽然不能保证这种和解一定会出现。承认公共领域必要的脆弱性

① 阿伦特,《讲稿》,71页。

② 参看上引文,22页以后。

③ 也许这种似乎渗透康德思想的希望与悲观主义的分裂破坏了理性本身。艾希曼在坚持命令时没有感到什么矛盾或不安,原因可能就在这里。

就是承认判断力的脆弱性，用保罗·利科的话说，这种脆弱性比任何形而上学的保证都更有力、更可靠。

这种和解如何通过判断而实现，康德的著作本身有许多暗示。首先，“批评家和旁观者位于每一个行动者和制作者的心中”，并且不只是少数人如此。其次，康德的共通感令人想起西塞罗的一个观点，“饱学之士与无知者在判断方面的差别是何其小”①，这真奇妙而不可思议。所有或差不多所有的人都有判断的能力，这表明，尽管存在相反的情形，但惊人的壮举、那包容多数人而不是少数人的政治之举始终会成为现实。革命迄今为止都没有成功，它们也许完成了或没有完成建立一个真正的显现空间的任务，但创造这种空间的企图却永远不能抹杀；没有一种历史哲学，康德的也好，马克思的也好，以及其他等等——或者任何反历史哲学也好——能够真正明白这些是否会在某时某地发生。② 对政治理论家来说，对其他公民来说，政治地思考而不是政治思考是至关重要的。

所有的人都有判断的能力，这表明，谁能够成为“典型”，能够具体体现对集体生活的承诺、恐惧、希望，体现它的前景，这在原则上是没有限制的。就此而言，汉娜·阿伦特本人对公共生活的希望之最明确也最动人的观点也许应该说是在第二次世界大战最黑暗的岁月里写下的。凑巧的是，它是献给卡夫卡的：

(卡夫卡)想建立一个与人类需要及人类尊严相一致

① 西塞罗，《论雄辩家》，197 页。转引自阿伦特的《讲稿》，64 页。

② 因此，如果阿伦特对东欧当代的发展变化作一些评价，那一定会非常有趣。

> 的世界，在这个世界上，人的行动由自己主宰，服从他的法律而不是来自上面或下面的神秘力量……为了建设这样的世界……他首先必须期望粉碎一个误建的世界。通过这种粉碎的期望，他将一个理想的人的形象作为善良意志的榜样，他是 fabricator mundi，是世界的建设者，能够抛弃误建并重新建立自己的世界。因为这些英雄只是善良意志的榜样并且是无名的，是一般的抽象物，只是在证明善良意志存在于我们这个世界的这一点上显现，因此他的新奇就具有特殊的魅力，他仿佛要说："这个人会是任何人、所有人，甚至也许是你和我。"①

正是这种世界的建设者有能力、有必要去问："我们的行动创造的是什么样的世界？如果别人创造了它，我愿意在其中生活吗？"

---

① 阿伦特，《重估卡夫卡》(Arendt, "Franz Kafka: A Revaluation", *Partisan Review*, X/4, fall 1944, p. 422)。

结论:政治理论何去何从

政治理论有什么用?在本书的导论部分我曾说,最近学术界政治理论的迅猛发展与人们直接且富有意义地操纵自身事务的能力明显趋于贫弱是齐头并进的。我还指出,我们需要对“政治的”的实质以及它在人类社会中的作用有新的认识。这将使我们能够对目前政治的景象作出合理的评估,同时又能保持与个体的生活经验以及他们真正而非想像或迷信地参与公共生活的能力的联系。

虽然一方面我意在弥合理论与实践之间的鸿沟,但另一方面我也不至于奢望去依赖并加强人们的这样一种能力,即对他们的共同契约(不管是冲突的还是相互合作的)进行反思,以使他们能够对自身及他人的所作所为进行判断的能力。我希望找到一种途径,我们最终能自我激励去“想想我们在做什么”。

我已经说过,汉娜·阿伦特为这项任务作出了独特而有力的贡献。诚然,她的著作属于政治理论(它的**学术性**如何,这是一个有待研究且饶有兴趣的问题),并从这种知识活动中吸收了专门的

语汇。但我希望我对她思想的研究至少能够表明,尽管当前存在种种令人沮丧的倾向,但这种语汇没有必要与具有潜在责任的公民的日常关心相脱离,至少当这些关心包含那导向判断的反思对象的时候。阿伦特的著作,甚至她更专业的哲学著作,有一种交谈的性质,她吁请人们与她一起去思考,不仅是学者、书生或知识分子,还包括更广大的读者。换句话说,阿伦特是为"尚未"但某一天"将然"的公共领域而写作的。

我想,认为阿伦特的著作具有这种特点也就是认为:她的著作具有与众不同的个人特点。在我看来,"个人",更确切地说"人"这个词所发挥的意义在最为主导的政治思想中已经被否定抛弃了。由此可以特别清楚地理解阿伦特何以关心哲学对政治潜在的腐蚀。我们的政治理论语言(一定程度上也包括阿伦特的语言)关心的是"主体"和"个体",在阿伦特看来,这两个词都是哲学抽象,它们在概念上和政治上都表现了对世界的绝对优越的地位。相反,"人"这种说法需要的是交流,因此需要多样性条件,与众不同的生物性存在于其中建立起联系,且通过承认他人的存在而使每个个人的存在成为可能。

这个意义上的人的品质凭借并通过那些不同的特点——阿伦特将它们与公共领域中的自由行动相联系——得以表现:一个人之为"谁"的展示、宽恕的能力、许诺守信的能力。[①] 与个人一起发展并使我们能够从我所指的理论意义上把握个人的那些思考方式

① 阿伦特不太喜欢对自我进行归类,但她确实承认她差不多是一个现象学家。阿伦特的这些观点证明了这一点。这样,她早期有关德国哲学传统的著述就有了新的意义,当然这些并没有后来的著述那么广为人知。

就是理解和判断。既然这些品质总的说来构成了阿伦特所说的真正的政治思考和政治行动，那么个人就显然是真正政治的。

这并不是说私人的就是政治的。在阿伦特看来，私人的还包含那些无法忍受公共凝视的个人私密品质，至少就此而言，个人的与政治的之关系就需要维持而不是抹去私人领域与公共领域之间的区分，甚至这种区分还必须强化。“我们觉得，一种完全公开、在他人面前呈现的生活将会变得肤浅。虽然它保持了可见性，但却失去了从幽深的地方浮现出来的品质，而如果这种品质不想失去其真正的、非主观的深度，就必须处于隐秘状态。”①

把个人的看作是政治的，同样重要地，把政治的看作是个人的之构成要素，就是承认与他人的联系及团结。阿伦特把这种联系称为关系网。这是在那些共享言说与行动能力的人当中的一种“居间”(in-between)存在，因此能够揭示他们的那个“谁”。这张网虽是无形的但却是真实的，因为“在这个具体的、现世的居间存在及其利益之上，还存在并生长着一种全然不同的“居间”物，后者是由作为与言语构成的，它完全产生于人们彼此之间直接的行动和言说”②。这张网的特性在于，它既是一种环境又是一种创造物。行动的个体置身于由他人的行动构成的现存网络，他必然要与这些人的生命轨迹发生联系；这种个体采取步骤时又以非预见的方式改变这张网络的形态并影响他人的生命故事。

当然，正是为了对付这种行动之非预见的结果，阿伦特才强调宽恕的能力和许诺守信的能力。也正是在这种情况下，她对主权

① 阿伦特，《人类的境况》，71页。

② 同上，182页。

的批判性分析的重要意义才凸显出来。主权徒劳地想逃避这种关系网,因此它只能是对言说与行动的侵犯。不过在这里我想对阿伦特著作中所包含的个人的与政治的之关系的另外两层含义进行分析。

第一,阿伦特求助于隐喻,认为它是把握无形的关系网的惟一表达方式,这就使得她的基本政治思想具有了强烈的美学色彩,尤其阐明了在现世、在公共领域之中共同的行动生活的重要性。如我们在第一章所看到的,故事,表现可识别的历史力量或主人公的行动的故事,而不是作者,构成真正的历史——对故事的需要与历史必然性是一回事。故事及人的重要性在于,故事能使行动的结果变得既可以理解又可以承受。阿伦特借用艾萨克·迪内森[①]的话说,如果变成故事,与他人分享,那么差不多所有的事情都能够承受。[②] 故事是安慰性的,其力量和意义不可小觑。由此看来,就像行动是劳动的反面一样,故事是意识形态的反面。

理解了真正政治这种美学层面的重要性也就回答了一个问题——我们如何能够"知道"并处理行动的结果——同时又提出了另外一个问题:"个人政治"与较一般地、常规地理解的政治体制的关系是什么?在对个人展示进行反思时我们似乎远离了国家层面上的政治。可是也许不然。阿伦特的一个明确立场是,她显然偏爱小规模的共和形式,比如革命委员会和市镇会议,而不是大规模的、非个人的(既是常规意义上的也是阿伦特意义上的)代表制和官僚制。

---

① 艾萨克·迪内森(Isak Dinesen,1885—1962),丹麦女作家。——译者注。

② 阿伦特,《人类的境况》,175页。

但也存在另外的一面。在关系网中采取的行动会产生非预期的结果，更确切地说，行动者置身于行动产生结果的关系网之中，这就意味着，我们的意图永远不能在世界中完全实现。实际上，我们的行动会自食其果，它们的结果既不是所希望的又不是称心如意的。在这个世界上，我们有时要艰难地忍受一些东西，我们不能或者无法满足一切善良的愿望。因此，在一个多样性的世界里生活，就会有悲剧的一面。

但是，说生活具有悲剧的一面并不是说生活本身就是悲剧，更何况阿伦特对事物本就抱悲剧的态度。虽然阿伦特的思想有美学特征，但政治并不是艺术，行动者也不是艺术家。作为艺术家的艺术家其处境是与作为行动者的人（就其在行动而言也包括艺术家）不同的。行动者遇到的不是作为艺术表现形式的人或非人的材料，而是其他的行动者。因此他遇到了团结的机会，而许诺守信的能力、宽恕与被宽恕的能力正是在这里成为可能。无论这种能力是否可能，但作为引发并经受行动结果的人，他能够承受痛苦。悲剧能够用和解来对付，艺术能够促进但却不能代替这种和解。①

对阿伦特来说，个人的与政治的以一种独特的方式相联系着，

---

① 迫切需要这种和解是奥威尔《1984》一书中许多伟大的发现之一。小说写到了栗树咖啡馆里的那个名声扫地的前革命家，这个场景在这方面很重要。极权主义国家迫使人从事丧失良心的活动，它通过强迫人们参与到这些活动的密谋之中，从而把人们跟它捆在一起，它饶恕他——只是为了不断重复这种循环活动，以强化对它的独裁的顺从。我在一篇文章中讨论了奥威尔小说中的这一内容，并将它与阿伦特所关注的东西联系起来。参见《“和而不同时”：奥威尔与阿伦特论全面控制及本体论》。

这一点也许非常清楚,但这种意义上的政治的跟国家与政府、社团与公共机构、政治派别与利益集团构成的现存世界的关系如何,这可能还是疑问。在政治(包括表现为公司管理经济的经济学的政治)与那特别的政治的之间存在差别吗?从根本上说,尽管阿伦特谈到了诸如极权主义及革命这样一些重大历史现象,也讨论了诸如法庭及陪审团等现存制度,但我们必须承认它们之间存在差别。此外,因为这些制度经常是社会领域兴起的产物并与之相牵连,它们似乎很少能够成为真正政治的,就像社会领域本身几乎不可能废除一样。[①] 在这种情形下,现存制度似乎无论如何也不可能成为阿伦特关心的对象,不管是否接受她对"政治的"的描述,我们必须在别处寻找有关政治变化的实际见解。

我认为情形并非如此。在现存制度框架内坚持对公共空间的要求,这一点是可以设想的,在第二章我曾指出最近的一些例子。换句话说,至少可以期望初级共和在现在出现。[②] 如我在讨论马克思及革命时所说,甚至在阿伦特自己的框架内也能够将社会问题纳入政治决定之中。易言之,即使现代国家必须存在,即使公司式的资本主义在可见的将来仍将伴随着我们,原则上

---

① 鉴于私人领域有两个方面——经济的和私密的——社会的"废除"就需要回到手艺阶段,在这里,人们赋予他们的产品以情感的共鸣。这种情况在大规模的生产上是不可能出现的,但采取小规模的生产就可能。新的显微镜技术是否在这方面有所作为,这是一个值得关注的有趣问题。

② 最近人们试图用新的联邦主义取代传统的民族--国家,并在理论上对这种联邦主义进行论述,而"初级共和"似乎暗含其中。这方面可以参考最近的《目的》(*Telos*)杂志,尤其是第 25 卷第 1 期(1992 年春季号)关于联邦主义的专辑。

还是有机会限制它们那使人们被动地处于那些他们无法主宰的力量之下的能力。

然而，更重要的是，行动及判断所需要的个人品质既与期望的制度密切相关，也与现存的制度紧密相连。与亚里士多德一样，阿伦特如果不是先于其“政治学”也至少是与此同时写下了她的“伦理学”。此外，这种情况所需要的能力实际上差不多每个人都可能具备，这也是阿伦特著作的一个很有力的倾向。相反，卡尔·马克思认为，工人阶级如果要获得社会解放，就需要有英雄的举动。因此比之于阿伦特，他对人类前景更怀有悲观的情绪（勒福尔、卡斯托瑞厄迪斯和赫勒都已经看到了这一点）。

因此我认为，在关于我们如何在当下思考和行动这一方面，阿伦特可以给我们很多启迪。这完全取决于你寻求的是什么。寻求使事物正确、和谐、整齐、明晰的知识，我们就都会成为主权的“受害者”。阿伦特要求我们抵制这种做法，同时不要认为这种抵制就改变了事物，也不要认为应该在政治上保持沉默。“想想我们在做什么”会有结果。

但这仍然是思考，它也不会让我们彻底明白应该做什么。但一个人如果做到了与自己生活在一起，他也就能够做到与他人生活在一起，这也是阿伦特研究苏格拉底以后给我们的一个启示。但这两种形式的团结生活都始终是行动的成果而不是既成的事实。我们能够既不屈服于决定论又不悲观绝望而达到这一点吗？

在本书的结尾部分，我要分析的是三篇文章，它们表明阿伦特是如何廓清个人的与政治的之关系的，她的政治理论是如何

成为洞察我们处境的独特思想源泉的。第一篇文章是“传统”政治理论的产物，该作者深受阿伦特的影响。另外两篇则是阿伦特撰写的，是对她的两位主要导师卡尔·雅斯贝尔斯和马丁·海德格尔的“个人”反思，这些研究是对“个人的就是政治的”的充分证明。实际上，后两篇文章阐明了判断的含义，它们本身就是判断。

1

几年前，美国政治理论家保罗·克雷斯(Paul Kress)在一篇引人注目的文章中指出，要比较清楚地理解政治行动及评价问题，或者说思考与行动问题，我们可以借助于“理由与价值”的两个比喻：网与树。作为对人类活动的一种认识，树的比喻充分反映了功利主义的行动观，它把行动看作是工具性的、合理而有目的的行为，这种行为试图调动最适当的手段以实现既定目的。该比喻是一种价值分析图，通过这幅图，可以对那些为集团、个体之行为或决策提供合理证明的直接价值或偏好进行溯源，从树枝到树干，后者是根本的价值，它不再能够得到证明。

树的比喻的优点是一目了然。一张系统分类图再加上因果关系的经验论就足以分析从根本价值到政策形成之间的来龙去脉。但是根本价值，这个最终的证明，自身却最终无法得到证明。就一个政策而言，价值或目的的决定是纯粹决定论的产物，是决策者或统治者(这让人想起阿伦特对主权的批评)的特权。“作为公民的政治科学家会拒绝采纳某些公共价值，但我们必须把这种拒绝看

作是他自己的最终价值偏好，而非科学、理性或其职业的命令。”①

而网的比喻对行动的价值偏好及动机所作的分析则不那么条理分明。它把价值系统设想为一套网络，展布在经验的基础上，其纵横交错的经线和纬线代表着现象之间逻辑与经验的联系，而经纬之间的交叉点或终端则代表价值。某些边缘或中心的经纬虽然不一定是那些终止于最重要价值的经纬，但它们被固定在基础上面，代表价值在经验中最明确的应用。经验内容及范围的变化将改变网络的形状及其控制张力与应力的能力。根本的一点就是，与树的比喻或功利主义所体现的内容相比，这里的价值与经验之关系是比较不固定的，在分析上是不尽精确的。这张网与经验特征的变化之间会形成不对称的关系，其中心、其核心价值也会相应地转变；但我们很难想像树干会发生如此的变化。

> 网的比喻表达的是系统内相互依赖的观念，也就是功能性的相互关系观念。它表明，随着经验的改变，整个网络也发生改变，此乃人类有机组织的特征……树干、分枝、细枝、树叶之间的联系具有高度的结构特征，是恒定不变的——也就是说，每片叶子到树根之间只有一条道；而网络诸联结点之间则有着纵横交错的联系。②

---

① 保罗·克雷斯，《网与树：理由与价值的比喻》(Paul Kress, “The Web and the Tree: Metaphors of Reason and Value”, *Midwest Journal of Political Science*, vol. 13, no. 3, August 1969)，398页。

② 同上，399页。

克雷斯认为,比之于树的比喻,网的比喻更贴近实际经验。用阿伦特的话说就是,政治行动不是工作。克雷斯认为,树的比喻根本上误解了道德—实践选择的本质,后者产生于日常生活之中,这是一个"系统内相互依赖并具有功能性的相互关系"的多样性世界。他指出,有关个体行动及理性行动者的功利主义观没有看到"复杂而超个人的集体价值网络,后者组织、支持并约束个体的选择与行为"。他强调说:"这种环境之中的价值包括'非逻辑的'(传统的、宗教的、习惯的)命令以及这些命令的工具效验。"[①]此外,甚至最坚决的功利主义的个人主义也必须承认,存在着某种共同的环境,某种"根本原则或基本法则,它们先于并高于利益角逐和政治举动"[②]。

最后,网的比喻清楚地表明,在公共领域,"希望的事态与其说是孤立的'事物',不如说是具体的价值构造"[③]。克雷斯由此得出结论说,政治理论与政治科学不应该追求经济学理论或自然科学那种严格的"精确",典型的、与政治理论相一致的理性行动者也不是功利主义所认为的科学家,而是(古典)政治家。最后,克雷斯所要维护的是那个古典政治教义,即"柏拉图的训诫,知识不仅产生权力(power),也产生德行"[④]。

阿伦特也许对这个古典政治教义持有保留态度,但我想她已经接受了克雷斯的结论。也许她还同意克雷斯所没有明言的这样一个观点:德行不是表现为行动与教条主义规范的一致,而是置身

---

① 保罗·克雷斯,《网与树:理由与价值的比喻》,408 页。

② 同上,410 页。

③ 同上,412 页。

④ 同上,414 页。

于“复杂而超个人的集体价值”网络之中的生活经验的一种品质。“德行”具有这种品质，并最终以惊人的方式展示自身。在她论述雅斯贝尔斯和海德格尔的文章中人们可以清楚地看到这一点。

2

《黑暗时代的人们》是一组人物特写，阿伦特对成为我们的“典型”的一些人物作了描绘。这些人向我们深刻地展示了特定历史时期公共生活的特点与局限性。在一个“黑暗时代”的世纪里，当从“信用差距”到“看不见的政府”的一切东西熄灭了公共领域投射到人类活动上的光辉的时候，我们从那些使我们的处境变得可以理解的人们那里获得了启发。他们使我们认识到，不管事情会或已经多么严峻，总能出现另外一种情况。他们之所以能够做到这一点，不是因为他们反映了时代的“趋势”，而是因为他们很大程度上反对这些趋势。

阿伦特的这些见解表明，对她的政治思想产生了影响的不仅是马克思和康德，还有第三个非常重要的思想家。这位思想家就是马基雅维里，他也把个人的看作是公共领域必不可少的要素。马基雅维里在历史中发现了他自己的典型，当变革似乎遭到各种反对时，这些典型告诉人们能够做什么。按照阿伦特的观点，这些人通过言语与作为强行进入了公共生活的炫示之中。

阿伦特思想中的这种马基雅维里“要素”很大程度上被忽视了，这主要是因为她从没有对他的著作进行系统的分析。但研究者经常把握不住阿伦特公共领域研究中的这种基本要素，部分说明他们对马基雅维里之于她思想的重要性缺乏敏感。阿伦特和马基雅维里经常容

易遭到相似的批评与误解,比如,他们都被认为造成了道德与政治的决裂。可是道德关切显然在阿伦特的著作中具有决定性的意义;马基雅维里的著作同样如此,他毕竟没有把恶叫做善,也没有说君主不要道德。阿伦特和马基雅维里所反对的是某种公共道德,它虽然满口德行,实际上却口是心非。正如莫里斯·梅洛—庞蒂所说:"什么是不会严酷的善?什么是向善的善?那是无视他人且根本藐视他人的中庸之道。"[①]深刻影响了阿伦特的马基雅维里是那个既非怀疑世人又非不谙世情的马基雅维里,他认识到"集体生活的症结,那里纯粹的道德能够变成残酷,而纯粹的政治需要的是某种类似于道德的东西"[②]。这个马基雅维里知道主体(臣民)与人之间的区别,知道人们"进行判断,一般依靠眼睛更甚于依靠双手,因为每一个人都能够看到你,但是很少人能够接触你"[③]。这个马基雅维里提出了政治责任感的忠告,他要求政治家要对自己的所作所为有所认识,尽管(也是因为)他们对行动的最终结果无法了解。

因为马基雅维里相信政治是人类的天职(calling),世界是它

---

① 莫里斯·梅洛—庞蒂,《对马基雅维里的一个注解》(M. Merleau-Ponty, "A Note on Machiavelli", in *Signs*, trans. R. C. McClearly, Evanston, Ill.:Northwestern University Press, 1964),217 页。这个问题与阿伦特对个体(individual)(主体)与个人(person)的区分密切相关。自觉的、审慎的"道德"个体就是那试图控制在公共领域展示的个人的主体。正如阿伦特所发现的:"任何有意识地努力把自己的人格强行挤入他的作品的人都是在表演,他这样就放弃了出版对他及别人所意味的那种真正的机会。"(阿伦特,《黑暗时代的人们》,73 页)阿伦特对梅尔维尔《毕利·伯德》的分析同样可以这样理解。

② 同上,211 页。

③ 马基雅维里,《君主论》。(中文见《君主论》,潘汉典译,商务印书馆1985 年 7 月版,85 页。——译者注。)

的舞台，因此他反对那些将非现世的东西带进公共领域并对之构成破坏威胁的人，他所非难的对象之一就是饱学的神职人员。阿伦特也要维护这个世界，她所批判的对象则是中世纪神学家的继承人：哲学家与知识分子，他们将自己的思考活动虚假地政治化，从而破坏了这种活动，就像马基雅维里眼里的教会在扮演虚假的政治角色之后毁坏了自身一样。

汉娜·阿伦特对卡尔·雅斯贝尔斯和马丁·海德格尔政治遗产的分析就是在上述背景下展开的。她对他们的论述清楚地表明，她是如何对那些深刻影响了她的人们及问题进行政治思考的。

虽然在阿伦特看来，把一个人看作是一种思想的代表，这种做法很值得怀疑，但把雅斯贝尔斯看作是判断所取得的成就的体现，把海德格尔看作是思考之困境、哲学之潜在危险的写照，仍具有启发意义。卡尔·雅斯贝尔斯试图在一个明显敌意的世界里表达并捍卫普遍人性与世界公民的思想，在阿伦特看来，他就是真正政治的哲学家的榜样。他致力于这样一种设想，即"哲学与政治关心每一个人"，哲学是公共领域的基本要素，这种公共领域"远远超过我们通常所说的政治生活"。① 这位康德的继承人体现的是康德的"扩展的精神能力"，因为他始终在这个世界上在家，不管它是公共活动的世界还是他与妻子共有的"小型世界"，他在这个世界"展现并实践他那无与伦比的对话能力，他能够全神贯注地倾听，他对袒露心扉乐此不疲，他对所讨论的问题能够耐心把玩，尤其重要的是，他具有循循善诱、发掘有价值

① 阿伦特，《黑暗时代的人们》，73—74 页。

的话题的能力"[①]。雅斯贝尔斯的思想是现世的、空间的,因为它"永远与世界及其中的人们相关……这种思想始终'与他人的思想紧密相连',它必然是政治的,即使所思考的对象根本不是政治的"[②]。

哲学是公共的,是每一个人的事,因为它的本质是交流。真理把我们每一个人联系在一起,不管是活着的还是死去的,不管是过去的、现在的还是将来的。这种真理"本身是交际性的,离开交流它就不复存在也无法想像;在'存在'领域,真理与交流是一回事"。"无限交流"论表明,哲学在雅斯贝尔斯那里"走出了众所周知的沉思之象牙塔,思考虽然不是讲究实际的但却是实践性的;它是人与人之间的实践,而不是个体在自寻的孤独之中的表演"。这种思考能够为世界公民与人类的统一提供一个基础,因为它"表明,它相信所有真理都是可以理解的,并且展示与倾听的善良意志是所有人类交流的基本条件"[③]。

如果寻求和谐或统一,那么交流对话即思考就需要众多的个体;这样,人类的统一与"团结"就不能"建立在普遍一致的单一信仰、哲学或政府之上,而应建立在这样一种信念之上,即多指向一,后者既显示多样性又隐匿多样性"[④]。人(humanity)的实现不会把政治行动的完成看作是康德意义上的"人"(mankind)所指的历史,也不会是指黑格尔所说的绝对世界历

① 阿伦特,《黑暗时代的人们》,78 页。

② 同上,79 页。

③ 同上,85—86 页。

④ 同上,90 页。

史或绝对精神的实现，因为后者没有这样一层意思，即统一人性实际上的出现，所以它们"在黑格尔那里几乎没有任何政治内涵，尽管年轻的黑格尔有着强烈的政治冲动"①。雅斯贝尔斯的统一人性比康德更具有历史性，比黑格尔更具有政治性，同时又涵盖了"黑格尔深刻的历史经验和康德伟大的政治智慧"②。

然而，因为雅斯贝尔斯既没有接受康德所说的历史之"可悲的随意性"，也没有接受黑格尔所说的"理性的狡黠"，这样他就告别了"德国唯心主义哲学的绝望与安慰"③。哲学固属于在一起交流的人们所处的境遇，因此它是政治行动的必要指南。它指的是"这样一个精神领域，其中一切都是当代的"，这是一个"人(humanitas)的领域，在这里每个人都能够摆脱他的出身"④。这种人是公共领域的产物和先决条件，因此原则上所有人都能够进入这种公共领域。它的存在预示了这样一种哲学，它"在神学面前不再谦卑，在人类共同生活面前不再傲慢"⑤。

马丁·海德格尔则全然是另外一种情形。部分是因为海德格尔对从伽达默尔的解释学到德里达的解构主义之当代思潮产生了巨大影响，他的哲学以及他与纳粹政权的政治牵连始

---

① 阿伦特，《黑暗时代的人们》，92页。
② 同上，93页。
③ 同上。
④ 同上，80页、85页。
⑤ 同上，86页。

终是激烈争论的焦点。[1] 就阿伦特来说,她为海德格尔八十寿辰纪念文集撰写的文章是慎之又慎的。她提到了这位大师无可否认的哲学成就,并对他与纳粹的关系轻描淡写,说这种关系时间很短,他认识到了自己的错误,纳粹时期他在大学里及文坛上冒了不少政治风险等等。阿伦特强调海德格尔的教学才能,说他甚至在《存在与时间》出版之前就已经享有美誉。她试图表明,思考在海德格尔的著作和生命中是"纯粹的活动",是一种热情的追求,他"描绘了思想路径的巨大网络",如果能够循此前进,将"导致传统形而上学大厦……的崩溃,就像地下隧道和颠覆性挖掘会导致基础不够牢固的建筑物坍塌一样"。他的思想似乎不属于这个时代,但就像柏拉图那样,许多年后其思想仍如暴风席卷着我们,它"来自远古,留下的是完美,就像一切完美的事物(里尔克的说法)一样,这种完美又退回到原处"[2]。

但这篇文章语调冷峻,表明阿伦特的批判态度远过于人们匆

---

① 可参见R·A·伯曼和P·皮科恩的《隐秘的事项:年轻的海德格尔与后现代争论》(R. A. Berman and P. Piccone, "Hidden Agendas: The Young Heidegger and the Post-Modern Debate", *Telos*, vol. 21, no. 3, fall 1988, pp. 117—127)和G·斯坦纳的《海德格尔的沉默》(G. Steiner, "Heidegger's Silence", in *George Steiner: A Reader*, New York: Oxford University Press, 1984, pp. 258—265)。随着维克多·法里阿斯《海德格尔与纳粹主义》(Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, trans. P. Burrell, Philadelphia: Temple University Press, 1989)的出版,论战进入了一个新的阶段。

② 阿伦特,《海德格尔与现代哲学》("Heidegger and Modern Philosophy", in M. Murray ed., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven and London: Yale University Press, 1978),296页、303页。该文最初发表于1969年。

匆形成的表面印象。无论如何，海德格尔的教学才能，他对那些不满于流行思潮的学生们的魅力显然不是针对多数人的，它不是公共活动。而且，对其处境特别需要启蒙的时代来说，一种“不是源自他所生活时代”的思想根本不是一件幸事。作为一个思想家，海德格尔的才力和深度不言而喻，但在阿伦特看来，他的哲学却不能说已经“在神学面前不再谦卑，在人类共同生活面前不再傲慢”。

此外，海德格尔理解思考过程的方式也是与那些赋予思考以真正性、真正的政治性因此责任感的品质相背离的。思考的热情消灭了意识的自我(self)，消灭了个人“特点”，它形成了一个在思考的“我”(I)。在海德格尔看来，这个“我”没有性质，彻底孤独，那个思考的“我”就存在于这种孤独之中。“某种‘不可言说的东西’始终在这种孤独中回荡，它无法通过语言彻底地呈现与表达，因此是不可言传的，它不属于他人也不属于思想家自身。”①海德格尔的思考具有无情的破坏性，它始终努力从无(ex nihilo)开始，对原先的一切进行破坏：“尽管海德格尔偶尔涉及他先前的作品，但他的每一部作品都似乎是从头开始，只是有时接受一些他自己创造的语言。”②

显然，我们离那个雅斯贝尔斯视为哲学本质的可交流的真理已经很远了。我们远离了世界上的生活，在这个世界里，每天从头开始是不可能的，也是自拆台脚的，而海德格尔这位思想家则认为他与这个世界是不相干的。他那无条件的孤独与阿伦特所捍卫的

① 阿伦特，《海德格尔与现代哲学》，298—299页。阿伦特并没有否认这种思考的真实性，她质疑的是其含义。

② 同上，298页。

有条件的孤独是截然不同的,阿伦特机智地暗示了这种无条件孤独的后果:"人们完全可以想像——海德格尔则不然——思考的热情会突然困扰最爱交际的人并最终会毁了他,因为思考需要孤独。"①

除了他与纳粹的牵连这个确切无疑的事实之外,海德格尔的哲学说明我们应该需要什么样的公共世界呢?阿伦特提到了柏拉图《泰阿泰德篇》中那个色雷斯农村少女的故事,"她看到'智者'仰头观察星星最终却失足掉进井里,便嘲笑说,要想知道天上的事情,就得看清脚底的东西。"②这个色雷斯少女当然没有写下什么,但从柏拉图到黑格尔,她在哲学家眼里都代表着普通人对"高级事物"的漠不关心。柏拉图要把嘲笑者从他的理想城邦守卫者的行列中驱逐出去,因此在他看来,这个少女的嘲笑表现的不仅是漠不关心,它比公然敌视更具有威胁性。它表现了这样一种普遍的看法,即哲学是无用的。为反对这种看法,柏拉图向叙拉古的霸主提出了哲学家统治的适当条件——"在那个农村少女看来,这比泰利斯的失足更加滑稽可笑。"③

这个村姑也许已经发现柏拉图矫正霸主这一想法的可笑,但哲学家一般却不这样。"人们显然还没有发现嘲笑有什么用——也许因为他们的思想家在这方面不支持他们,因为思想家始终对嘲笑没有好感,尽管有些思想家也曾在是什么让我们发笑这个问

---

① 阿伦特,《海德格尔与现代哲学》,299 页。

② 同上,301 页。

③ 同上。

题上绞尽脑汁。"①

哲学家也许没有发现嘲笑有什么用，但那个村姑似乎明白，她也许比哲学家更能告诉我们哲学的真义。不过，谁的世界欢迎她呢？柏拉图的世界，卡尔·雅斯贝尔斯的世界，或者马丁·海德格尔的世界？

在《文化的危机》的结论部分，阿伦特就人类团结，那一切在其中都属于当代的精神（但不是非物质的）领域的意义作了简要论述，这些论述也许对回答以上问题具有启发意义。被教化成具有人性就是能知道"如何回答那样一些人，他们常说，柏拉图或过去的某个伟大著作家已经被取代；我们应该懂得，即使对柏拉图的所有批评都是正确的，他仍然是一个比他的批评家更好的伙伴。"一个真正受到教化的人就是"懂得如何在过去和现在的人群中、事物中和思想中挑选伙伴的人"②。

柏拉图和那个色雷斯少女都是很好的伙伴。汉娜·阿伦特也是。

---

① 阿伦特，《海德格尔与现代哲学》，301页。虽然阿伦特没有从自觉的女性主义观点出发来立论，但色雷斯的这个插曲包含一个农村"少女"对一个男性"智者"的挑战，这并非偶然。一个性别压迫的牺牲品的观点可以导致对"男权"思想及政治实践传统的有力批判。

② 阿伦特，《文化的危机》，225—226页。

附 录

重要名词、术语译名对照表

阿多尔诺,T·W	Adorno,T.W.
阿伦特,汉娜	Arendt, Hnnah
艾希曼,阿道夫	Eichmann,Adolf
爱因斯坦	Einstein, Albert
奥布赖恩,玛丽	O'Brien, Mary
奥古斯丁	St Augustine
奥克肖特	Oakeshott, M.
奥威尔,乔治	Orwell, George
暴力	violence
暴民	mob, the
暴政	tyranny
悲观主义	pessimism
本体伦	ontology
本雅明,瓦尔特	Benjamin, Walter
必然	necessity
边沁	Bentham, Jeremy
伯克	Burke,Edmund
柏拉图	Plato
波兰团结工会	Polish Solidarity

伯里克利 Pericles

伯林,以赛亚 Berlin、Iaiah

布莱希特,贝托尔特 Brecht、Bertolt

不朽 immortality

财产 property

财富 wealth

沉思的生活 vita contemplativa

城邦 polis

城市环境 urban environment

初级共和 elementary republics

传统 tradition

创造者的人 homo faber

大屠杀 Holocaust

代表 representation

德雷福斯事件 Dreyfus affair

德里达 Derrida, Jacques

德沃金,罗纳德 Dworkin, Ronald

笛卡儿 Descartes, René

迪内森,艾萨克 Dinesen,Isak

迪斯累里,本杰明 Disraeli, Benjamin

第三世界 Third World

动机 motives

俄国革命 Russian Revolution

法国大革命 French Revolution

法兰克福学派 Frankfurt School

法西斯主义 Fascism

反犹太主义 anti-semitism

费赫,费伦克	Feher, Ferenc
愤怒	rage
福利国家	welfare state
父权制	patriarchy
革命	revolution
功利主义	utilitarianism
公共空间	publi space
公共领域	public realm
公共事务	public affairs
公民(身份)	citizen/ship
公私分裂	private-public split
工作	work
共产主义	Communism
共通感(常识)	common sense
共同体	community
贡斯当	Constant, Benjamin
故事	story
官僚政治	bureaucracy
关系网	web of relationships
过程	process
哈贝马斯	Habermas, Jürgen
哈维尔,瓦茨拉夫	Havel, Vaclav
海德格尔,马丁	Heidegger, Martin
荷马	Homer
赫勒,阿格尼丝	Heller, Agnes
黑格尔	Hegel, G. W. F.
华兹华斯	Wordsworth, William

怀疑主义	scepticism
谎言(撒谎)	lying
霍布斯,托马斯	Hobbes, Thomas
霍克海姆,马克斯	Horkheimer, Max
积累	accumulation
极权主义	totalitarianism
集中营	concentration camp
技术	technology
伽达默尔	Gadamer, Hans-Georg
加图	Cato
价值	value
阶级	class
杰斐逊,托马斯	Jefferson, Thomas
解释的循环	hermeneutic circle
进步	progress
精英	elite
卡夫卡	Kafka, Franz
卡诺万,玛格丽特	Canovan, Margaret
卡斯托瑞厄迪斯,科尼利厄斯	Castoriadis, Cornelius
凯特布,乔治	Kateb, George
康德,伊曼努尔	Kant, Immanuel
康拉德,约瑟夫	Conrad, Joseph
科胡特	Kohut, Pavel
科学	science
渴望	aspiration
克尔凯郭尔	Kierkegaard, Søren
克雷斯,保罗	Kress, Paul

宽恕	forgiveness
扩展的精神能力	enlarged mentality
莱辛	Lessing, G. E.
劳动的动物	animal laborans
劳动过程	labour process
勒福尔,克劳德	Lefort, Claude
乐观主义	optimism
冷战	Cold War
里尔克	Rilke, Rainer Maria
理解	understanding
理性(推理)	reason/ing
理性主义	rationalism
利奥塔,让—弗朗索瓦	Lyotard, Jean-François
利科,保罗	Ricoeur, Paul
历史	history
历史学家的争论	Historikerstreit
良知	conscience
列斐伏尔,亨利	Lefebvre, Henri
卢卡奇	Lukács, G.
卢森堡,罗莎	Luxemburg, Rosa
卢梭	Rousseau, Jean-Jacques
罗伯斯比尔	Robespierre, Maximilien de
罗蒂,理查德	Rorty, Richard
罗尔斯,约翰	Rawls, John
马基雅维里	Machiavelli, Niccolo
马克思	Marx, Karl
麦金太尔,阿拉斯代尔	MacIntyre, Alasdair

梅洛 庞蒂，莫里斯	Merleau-Ponty, Maurice
美	beauty
美国革命	American Revolution
美国宪法	American Constitution
蒙田	Montaigne
孟德斯鸠	Montesquieu, Charles, Baron de
民主	democracy
民族—国家	nation-state
纳粹政权	Nazi regime
男权	male-stream
“难以驾御”说	ungovernability thesis
尼采	Nietzsche, Friedrich
奴隶制	slavery
女性主义	feminism
帕克特，亨利	Pachter, Henry
判断(力)	judgement/judging
旁观者	spectator/ship
佩特曼，卡罗尔	Pateman, Carole
贫困	poverty
齐美尔，格奥尔格	Simmel, Georg
去对象化	de-obiectification
权力	power
人的权利	rights of man
认识	cognition
社会	society
社会契约	social contract
社会问题	social question

社会主义	socialism
谁	who
身份	identity
神秘主义	mysticism
斯宾诺莎	Spinoza, Baruch
斯大林	Stalin, Joseph
斯特劳斯，利奥	Strauss, Leo
私人领域	private realm
思想/思考	thought/thinking
苏格拉底	Socrates
苏联	Soviet Union
索福克勒斯	Sophocles
泰勒，查尔斯	Taylor, Charles
天才	genius
同情	compassion
同一性	identity
团结	solidarity
托克维尔	Tocqueville, Alexis de
万塞会议	Wannsee Conference
韦伯，马克斯	Weber, Max
维柯	Vico, Giambattista
委员会制度	council system
文化	culture
沃林，谢尔顿	Wolin, Sheldon
乌托邦	utopia
无国家状态	statelessness
西塞罗	Cicero

希特勒	Hitler, Adolf
夏尔,勒内	Char, René
显现	appearance
现代国家	modern state
现代性	modernity
现世性	worldliness
想像	imagination
新保守主义	neo-conservatism
新奇	novelty
行动	act
行动的生活	vita activa
行为	behaviour
性别主义	sexism
修昔底德	Thucydides
需要	need
虚假政治	false politics
虚伪	hypocrisy
虚无主义	nihilism
许诺守信	promises, making and keeping
宣传	propaganda
选举制度	electoral system
亚当斯,约翰	Adams, John
亚里士多德	Aristotle
雅斯贝尔斯,卡尔	Jaspers, Karl
扬-布鲁尔,伊丽莎白	Young-Bruehl, Elisabeth
异化	alienation
意见	opinion

意识	consciousness
意识形态	ideology
意志	will
艺术	art
阴谋	conspiracy
庸人	philistine
永恒	eternity
尤利西斯	Ulysses
娱乐	entertainment
哲学	philosophy
真理	truth
正义	justice
政治	politics
政治哲学	political philosophy
知识(知)	knowledge/knowing
制作	fabrication
种族主义	racism
主权	sovereignty
资本主义	Capitalism
资产阶级	bourgeoisie
自我解放	self-liberation
自我欺骗	self-deception
自由	freedom, liberty
自由主义	liberalism
总意志(公意)	general will
罪恶	evil
最后解决	Final Solution